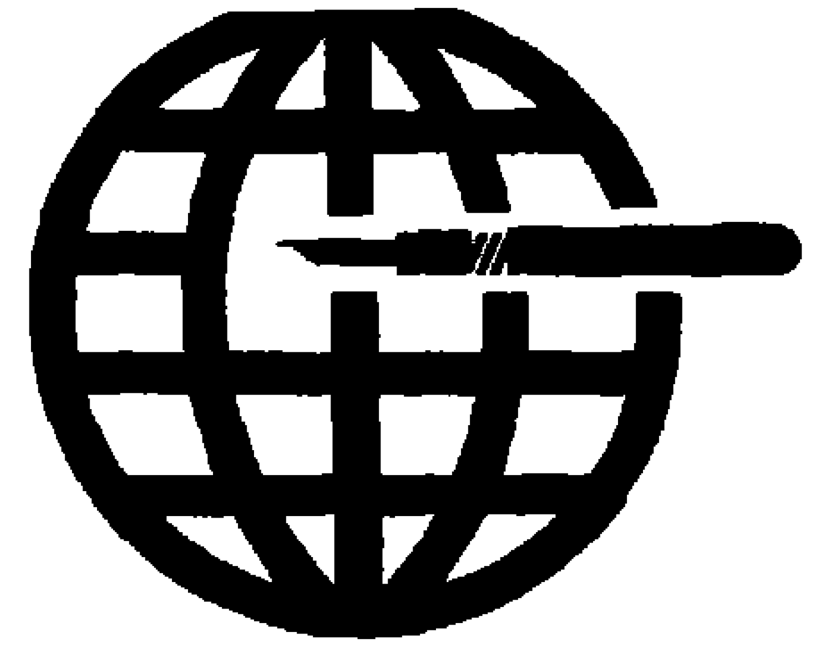
فصلية ايران والعرب

٢

العدد الثاني . السنة الأولى . خريف ٢٠٠٢ . شعبان ١٤٢٣





فصلية إيران والعرب

مركز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیک خاورمیانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies

مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يهتم بدراسة العلاقات بين دول المنطقة، مع إيلاء عناية خاصة بالعلاقات العربية ـ الإيرانية.
- يقوم المركز بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- إصدار العديد من المجلات والكتب والمنشورات التي تدخل في إطار اهتماماته.

الأسعار

لبنان: ٤٥٠٠ل.ل.	سوريا. ١٥٠ ل.س.	الأردن: ٢ دنانير	العراق: ٧٥ ديناراً
إيران ١٥٠٠٠ ريال	البحرين: ٢ دنانير	السعودية: ١٠ ريال	عُمان: ٢ ريال
قطر ٢٠ ريالاً	الكويت: ٢ دينار	تونس: ٢ دنانير	اليمن ١٧٥ ريالاً
المغرب: ٢٨ درهماً	ليبيا ٥ دنانير	قبرص: ٢ جنيه	بريطانيا ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد

- دول الشرق الأوسط وافريقيا: ٣٠ دولاراً
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولاراً
- اميركا ودول أخرى: ٥٠ دولاراً

- ترسل طلبات الإشتراك إلى مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط : مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص . ب ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت - لبنان

العنوان

مكتب بيروت

بئر حسن ـ شارع السفارات ـ بناية شاطئ العاج ـ هاتف: ٠١/٨٣٣٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨
ص . ب: ١١٣/٥٦٦٩ بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني : fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، شارع شهيد نادرى ، رقم٢٠
هاتف: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص . ب: ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني : merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكك

فصلية
ايران والعرب

العدد الأول ـ السنة الأولى ـ صيف ٢٠٠٢

- ترحب **فصلية ايران والعرب** بدراسات الكتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية ـ العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدّمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضّل أن يُقدم النص مطبوعًا مع القرص الممغنط (الديسك).
- يُرجى من الكتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني

فصلية
إيران والعرب

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية
ايران والعرب

العدد الثاني - السنة الأولى - خريف ٢٠٠٢

المحتويات



آراء الكتّاب تعبّر عن وجهات نظرهم

رأي

إيران ومسيرة التضامن في الشرق الأوسط

يشكّل الإدراك الدقيق والعلمي لمسار البلدان على الصعيدين السياسي والاجتماعي أحد العوامل الحتميّة لتنظيم العلاقات في ما بينها. من الطبيعي أن يكون لكل بلد، على حدة، حساسية زائدة بالنسبة إلى وضع جيرانه حاضراً ومستقبلاً. وإذا أخذنا في الحسبان التوجّهات الفكرية والسياسيّة لنظام جمهورية إيران الإسلامية في مرحلة ما بعد الثورة، تبيّن لنا أنّ إيران ليست جارة للبلدان العربية جغرافياً فحسب، بل هي كذلك جارة فكريّة وإسلامية واقتصادية. فمن محصّلات اهتمامات إيران المميّزة حيال نهضة فلسطين، ومشاركة البلدان العربية والإسلامية في تطلعات الثورة الإسلامية الإيرانية ما تمخضت عنه من ثمار في مجالات التعامل والشؤون المشتركة الكثيرة بين إيران وجاراتها العربية القريبة. إنطلاقاً من هذا المشهد، تبرز الأهمية المميّزة لفهم دقيق وعلمي للمسألة التالية: في أيّ اتجاه ومسار تتحرّك إيران بالنسبة إلى البلدان العربية، ولا سيّما الكبرى منها، مثل مصر والعراق والسعوديّة وسوريا؟ لفهم الوضع في إيران أو في أيّ بلد آخر، تبرز أهميّة الأخذ بالتحليل المترابط: على مستوى الأصول الثابتة أو مستوى الأصول المتحركة. ومن بين الأصول الثابتة لخصوصية إيران التي تؤثر، بشكل أو آخر، في أوجه تحوّلاتها، يمكن الإشارة إلى الأمور التالية:

- المساحة التي تسترعي النظر في مسألة مصيريّة استراتيجية، سواء في شمال إيران أو في جنوبها؛

- المخزون الضخم من الغاز والنفط والمعادن، والذي يضع إيران في موقع بارز من منظور الاستراتيجية الاقتصادية؛

- الطاقات الإنسانية الضخمة الماهرة، ولا سيما بالارتباط مع الـIT؛

- الإمكانات الكامنة في مجال توسّع أنشطة القطاع الخاص وقطاع التجارة في إيران؛

- الحرص الشديد على الحفاظ على السيادة الوطنية وبسط رقعتها من طريق المؤسسات والقوى السياسيّة المتعددة؛

- حرص المجتمع على التوازن بين العولمة والمحيط الخارجي؛

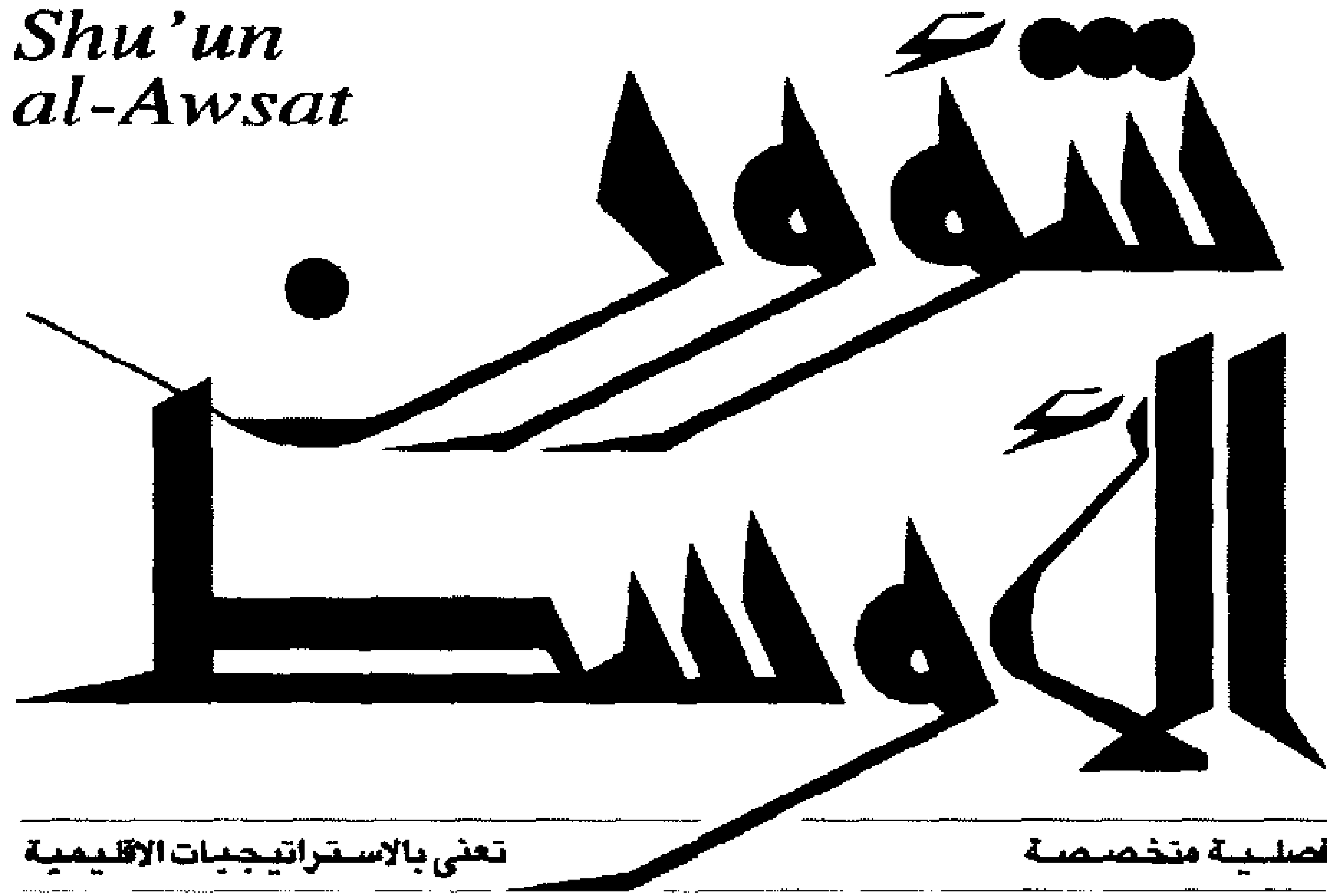
- حال الاتّساع في المجتمع الاستهلاكي وتوافر سوق ضخمة وبالقوة في سبيل التنمية الاقتصادية؛

- الاهتمام العالمي، ولا سيّما الغرب واليابان، من الناحيتين الاقتصادية والسياسية، بمسار إيران والمبادرات والمبادرات المضادّة والتطورات التي تحصل في ساحتها الداخلية من جهة، وفي سياستها الخارجية من جهة أخرى. ومن شأن هذه الخصوصيات أن تحفظ لجمهورية إيران الإسلامية مكانتها بوصفها بلداً إقليمياً مهماً. وفي الظروف الراهنة تعاني إيران أمرين: الأول، إدارتها الضعيفة؛ والثاني، التوجّهات المتباينة بالنسبة إلى الوضع الداخلي والنظام الدولي. ومع أنّ مواقع الضعف هذه واقعيّة، وتشكل موضوع قلق بالنسبة إلى جاراتها، إلى حدّ ما، فإنّ مسار التوجهين في طريقه إلى اتخاذ شكل واضح ومجسّم، بحيث سيضطر النظام السياسيّ الإيراني لصياغة توجّه شفّاف وواضح في إطار تأمين المصالح الوطنية من جهة، ورفع مستوى الدخل وتوسيع رقعة الثروة في البلاد من جهة أخرى، فيتجّه، بالضرورة، إلى توفير إدارات أكثر قدرة للنهوض بها. إذ وفق التوقعات المحسوبة سيبلغ عدد سكان إيران، خلال ثماني عشرة سنة، مئة مليون نسمة. لذا، ستحتاج إيران، بغية إدارة الإنتاج لمئة مليون نسمة، إلى إدارة قويّة وسيادة على إنتاجها، والأخذ بأسباب التكنولوجيات الجديدة، والاستقرار السياسي، والتوجّه السياسي الشفّاف بالنسبة إلى الداخل والخارج. إنّ التحرّك في هذا المسار ليس خياراً صرفاً، بل هو توجّه إلزامي. إذ أنّ الجبر الاقتصادي وتوجّهات العولمة المتجذّرة والملابسات المحيطة بها والمسترعية للتيقّظ ستدفع بإيران نحو هذا الأفق.

إنّ استقلال إيران السياسي هو رأسمال إذا استثمر في إدارة كفيّة من شأنه أن يضع إمكاناتها الداخلية الكبيرة في خدمة التنمية. وحيال هذه المعطيات، تجد إيران نفسها في حاجة إلى سلام ثابت قائم على أسس ركينة مع جيرانها من العرب وغير العرب. ويمكن توجّه إيران الاقتصادي أن يؤدي إلى تعاون ذي أوجه متعددة، فكريّة وإنتاجيّة، بين طهران وجاراتها العربية. ومع أنّ إيران ستواجه على المدى القصير شؤوناً غير ملائمة، فإنّ المسيرة التكاملية للسياسة في إيران ستفرض جبرها المنطقي على استقرار البلاد وتنميتها. ويمكن القول إن السنوات الخمس الأخيرة شهدت خطوات مهمّة في اتجاه توثيق العلاقات بين إيران والبلدان العربية، ونشأ عن ذلك تفاهم متبادل لتأمين مصالح مشتركة بينها. فليس لإيران والبلدان العربية خيار آخر، خلال العقد المقبل، سوى القبول بالحدّ الأدنى من التوتر وسوء التعاطي والتحرك لفكّ قيود المجتمعات ومجالات الاقتصاد أمام الطرفين. وما أسعد ما نكون عليه إذا نحن عمدنا إلى تحضير النفوس لهذا التطور المرتقب من طريق الإعلام السياسي والرأي العام لدى الجانبين.

سيد حسين موسوي

108
خريف ٢٠٠٢
Autumn 2002



الإسلام والغرب

الرؤية المتبادلة - جذور العداء
الإستشراق والإستغراب
مواجهة أم تعايش سلمي؟

التبادل التجاري بين إيران وتركيا
العلاقات الأطلسية - الروسية
المحكمة الجنائية الدولية

الإسلام والحرب في الإعلام
الحركة الإسلامية في الأكاديميا الغربية

ندوة
المجتمع العربي
تحولات وتحديات

حوار
سيفي طاشهان


مركز
الدراسات
الاستراتيجية

ندوة

المجتمع المدني في الشرق الأوسط

د. حسين بشيرية

د. ناصر هاديان

د. هادي سمتي

السيد همايون عليزاده

د. حميد أحمدي

المجتمع المدني في الشرق الأوسط

فرضت مسألة المجتمع المدني نفسها بقوة في الساحة الشرق أوسطية خلال العقد الماضي. وعلى الرغم من إنجازات بعض مجتمعات المنطقة على هذا الصعيد، لا تزال مسيرة المجتمع المدني في الشرق الأوسط متعثّرة عموماً. ولمناقشة هذه المسألة، نظمت «فصلية إيران والعرب» حلقة نقاش شارك فيها عدد من أساتذة الجامعات والمتخصصين في شؤون الشرق الأوسط، هم السادة الدكتور حسين بشيرية والدكتور ناصر هاديان والدكتور هادي سمتي، الأساتذة في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، والسيد همايون عليزاده، خبير وزارة الخارجية الإيرانية لشؤون الشرق الأوسط، والدكتور حميد أحمدي، أستاذ مساعد في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران وعضو هيئة التحرير لنشرة «دراسات الشرق الأوسط» الفصلية. وتمحور النقاش حول السؤال الآتي: ما الذي حقّقته منطقة الشرق الأوسط من إنجازات في مسيرة المجتمع المدني؟ وهل واجهت موانع وعراقيل أو دوافع وحوافز من شأنها أن تحدد مستقبل هذه الظاهرة؟

****

الدكتور أطهري: لنبدأ نقاشنا بالسؤال الآتي: بعد مضيّ عقد على انطلاق العملية الديموقراطية أو الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط... ما هو تقييمكم لهذه العملية... وهل كانت ناجحة؟

الدكتور بشيرية: بداية لا بد من القول إن ثمة قضايا رئيسة مطروحة للمضيّ قدماً بالعملية الديموقراطية في المنطقة، بعضها داخلي، مع كل ما يتعلق به من مسائل جانبية، وبعضها الآخر خارجي وما يحيط به من مسائل. طبعاً لا ننسى أن ثمة عوامل وقيوداً في جميع دول الشرق الأوسط. لنتحدث أولاً عن العقبات... أعتقد أنه على الرغم من كل ما تعانيه دول المنطقة من مشكلات، لم تتشكل بعد نواة القوى والحكومات في المنطقة، بغض النظر عن التحوّلات التي طرأت على البنية الثقافية لهذه الحكومات. ويمكن القول إننا نتأثر بالحكومات الأوليغارشية (حكم فئة صغيرة)، وإن ثمّة تشابهاً بين الأنظمة الأيديولوجية على اختلاف عقائدها. وبعد الأوليغارشية تتبلور حركة باتجاه نوع من الديموقراطية التعليمية التي تقودنا

بالتالي إلى نوع من شبه الديموقراطية. وأعتقد أنها أرضية مناسبة لانبثاق حكومات تستند إلى تلك الديموقراطية أو شبه الديموقراطية. ونظراً إلى مقولة أن للأوليغارشية دوراً فاعلاً ومؤثراً في تلك الحركة، فإن الهيكليات الحكومية تختلف باختلاف التركيبة السياسية. فقد شهدت الهيكلية الأوليغارشية بعض التغيرات، واتخذت لنفسها أطراً جديدة ومختلفة. وفي الحقيقة، فإن بعض الديموقراطيين ليسوا سوى أدوات، بغض النظر عن سماتهم. لقد تمت سلسلة من التغيرات في الأنظمة الأوليغارشية القديمة شملت بعض مفاصلها وشؤونها. بعض هذه الأنظمة اتخذ شكل الديموقراطية وما زال يستغل شعوبه. أما بعضها الآخر فبقي كما هو عليه. ومثل هذه التغيرات التي تمت على أساس غير مساعد وضعت الديموقراطيين أمام طريق مسدود، والسبب أن الأوليغارشية ما زالت قائمة، لكنها تلبس زيّ الديموقراطية. ويمكن بحث ومناقشة هذه التحوّلات على مختلف الأصعدة. فعلى الصعيد المحلي، يجب القول إن القوى السياسية قامت باستثمارات ملحوظة في مجالات تعزيز النشاطات الثقافية والاقتصادية وما إلى ذلك. أما على الصعيد العالمي، فثمة عوامل مهمة لها دورها. ويبدو أن جيلاً جديداً في طور التشكل تنحصر اهتماماته بالملاحظات السياسية أو ما يعرف بالنقاش السياسي على عكس الأجيال السابقة الثورية والمناضلة. من هنا، فإن المقصود من العوامل المحلية هو أن الأسس يجب أن تتبدّل تبعاً للتحولات الحاصلة. كذلك حصلت بعض التغيرات لدى بعض الحكومات، تزامناً مع ما تشهده الساحة الاقتصادية العالمية من تحوّلات. على أي حال، التطور والنمو الاقتصادي ضروري لكل البلدان لأنه يوفّر فرصاً كبيرة لجذب القوى العاملة المحلية.

الدكتور أحمدي: قبل الخوض في صلب الموضوع أُفضّل لو تعطينا توضيحاً مختصراً في شأن البحث المتعلق بالديموقراطية الصوريّة وشبه الديموقراطية الزائلة، وتبيّن لنا الفارق بينهما.

الدكتور بشيرية: أظن أن المقصود بالديموقراطية الصوريّة هو مجموعة من التشكيلات السياسية الأوليغارشية. في الواقع، إنها أنماط جديدة من الأوليغارشية. والفارق بين الديموقراطية الصورية وشبه الديموقراطية هو وجود علاقة بين الديموقراطية الصورية والأوليغارشية، في حين أن العلاقة بين شبه الديموقراطية والأوليغارشية غير جلية إلى حد ما.

الدكتور أحمدي: الدكتور هاديان... يبدو الدكتور بشيرية متفائلاً إزاء التحولات الحاصلة، على الرغم من المشكلات القائمة في الشرق الأوسط... ما هو تعليقك؟

الدكتور هاديان: عموماً، نريد القول إن حكومات ما قبل الحداثة مهما كان تصنيفنا لها ومفهومنا عنها، لديها خصوصياتها التي تختلف عن خصوصيات حكومات عصر ما بعد

الحداثة. فالحكومات الجديدة تشكلت في منظومة وفق شعار «الدولة - الأمة»، وأوجدت لنفسها مستلزمات سياسية واقتصادية وحقوقية. إن مطلب «الدولة - الأمة» هو مطلب غربي. وقد حذت سائر دول العالم حذو الغرب في هذا المجال، ولكن بأشكال وصور مختلفة. وفي دول العالم الثالث غالباً ما كان هذا المفهوم يفتقر إلى توضيح جيد وسليم، ما تسبب في تصاعد الاحتجاجات وبروز التناقضات في الدساتير، ونشوب صراعات كثيرة في مرحلة الأمر الواقع. ففي الدول غير المتطورة أو ما يعرف بالدول النامية، مثلاً، ليس هناك مساواة في الحقوق بين أفراد «الشعب»، في حين أن المساواة في الحقوق في الدول المتقدمة تعتبر شرطاً مسبقاً لتشكيل أمّة أو «شعب»؛ مثل هذه المشكلة موجودة أيضاً في مفهوم واقعية الدولة أو الحكومة. فالحكومات في كثير من هذه الدول كانت حكومات قائمة على فرد ولم تتسم بتنظيم وخصوصية عمل حكومة دولة متقدمة.

المسألة الثانية هي مسألة المجتمعات. فمما لا شك فيه أن المجتمعات اليوم ماضية في نهج إيجابي للارتقاء بمؤسساتها إلى مصاف مؤسسات المجتمع المدني، والفضل في ذلك يعود إلى النظام التعليمي والتربوي الجديد الذي يزيد من وعي المجتمعات حيال القضايا الجديدة؛ تلك المجتمعات تتألف من فئات واعية ومثقفة، وأخرى، وهي الشريحة الأكبر، في طريقها لاكتساب الوعي والثقافة. على أن التوعية تؤدي تلقائياً إلى خلق التوقعات وبروز المطالب، وهذا ما يزيد من إمكانية خلق مؤسسات بحجم التوقعات والمطالب. وها نحن نرى اليوم نمواً مستمراً في الطبقات المتوسطة الجديدة وتعداد ساكني المدن. وهنا نعتبر الهجرة التي نشهدها اليوم من القرى باتجاه المدن مسألة بالغة الأهمية. إن مما لا شك فيه أن تركيبة المدن تعتبر أكثر تناسباً لتكوين وتعزيز مؤسسات مدنية. كما أن مسألة الاتصالات في ظل الظروف التي نشهدها اليوم لا تخلو هي الأخرى من الأهمية البالغة. وكل هذه المسائل تؤدي راهناً إلى قيام مجتمعات مختلفة تماماً عن المجتمعات التي عاشت قبل مئة أو مئتي عام. وعلى الرغم من أن تلك المجتمعات طوّرت نفسها، فإنها لم تملك بعد القدرة التي تؤهلها لتكوين مجتمع مدني، وهذا ما ينطبق على الأحزاب أيضاً. فالأحزاب ما زالت عاجزة عن تمثيل جميع فئات الشعب ونظم أمرهم. أما الروابط والجمعيات، فلديها مطالب سياسية واقتصادية لا يزال النظام السياسي عاجزاً عن تحقيقها. طبعاً، أنا متفائل من أن هذه الأمور ستأخذ طابعاً أكثر حداثة، وأن النظام السياسي سيجد الإمكانية اللازمة لتحقيقها.

أما في ما يخص العولمة، فإنها بحاجة إلى بحث مفصل. إلا أنها، بغض النظر عن وجهة نظرنا حيالها، تسير باتجاه لا يمكنه أن يكون مشجعاً للحركات غير الديموقراطية. نلاحظ على سبيل المثال أن بعض دول أوروبا الشرقية يولي أهمية أكثر بكثير من ذي قبل لحماية حقوق الإنسان ومبادئ الديموقراطية. والسبب في ذلك يعود إلى الضغوط المتولدة عن عملية

العولمة؛ مثل هذه الضغوط تشكل عاملاً مشجعاً للحركات الديموقراطية ومؤثراً في الوقت نفسه.

النقطة الثانية هي مسألة الثقافة والتاريخ. ويمكن أن نسأل عمّا إذا كان هذان العاملان مشجعين وداعمين للمسيرة الديموقراطية أم لا؟ إلى حدّ ما يمكن القول إن الثقافة والتاريخ في أغلب مجتمعات الشرق الأوسط ملتصقان التصاقاً قوياً بالإسلام. طبعاً، القراءة المتوافرة للإسلام حتى الآن لم تكن تؤدي دوراً داعماً للحركات الديموقراطية. وفي الوقت نفسه ثمة قراءة أخرى للإسلام تتناول الجانب الأيديولوجي منه، وهي قراءة مؤثرة جداً على صعيد تعبئة الطاقات والنضال. على أن القراءة الأيديولوجية للإسلام قادرة على استنهاض الناس واستقطاب تأييدهم نظراً إلى تجذّره في ثقافة المجتمع الإيراني وتاريخه وتضمنه لمعاني المفاهيم والعادات والسنن والتقاليد لعامة الناس. ومن هنا انبثقت قدرته على تعبئة الطاقات لمحاربة النظم الاستبدادية. ونرى اليوم أن ثمة قراءة أخرى تتواءم إلى حدّ كبير مع المسيرة الديموقراطية، وهي قراءة دوّنها وطرحها أساساً مفكرون إسلاميون راحوا يشجعون عليها. واستناداً إليها، فإن إمكانية حصول توافق بين الإسلام والديموقراطية تبقى قائمة، وهذا ما من شأنه أن يؤدي دوراً في جذب تأييد طبقة المفكرين والمثقفين في الشرق الأوسط. وأظن أننا نشهد اليوم ولادة حركات إسلامية في المنطقة. بعبارة إخرى نشهد ظهور ردود فعل إسلامية في مختلف أرجاء المنطقة، منها في لبنان ومصر وتركيا، حيث يمكننا أن نلحظ بدايات تشكل ردود الفعل الإسلامية. ولكن لماذا برزت ردود الفعل هذه ثانية مع تيار الحركة الإسلامية؟ أمر طبيعي جداً كما يبدو، لأن الأيديولوجية الإسلامية في مثل هذه الحال تكون مقبولة وفاعلة أكثر على صعيد حشد الطاقات في مواجهة النظام القائم. وفي الوقت نفسه لا يمكن تحييد الإسلام في إطار إقامة أي نظام ديموقراطي. لكن المثقفين يواجهون معضلة خاصة. فهم يعلمون أن شعوب الشرق الأوسط تطالب بالحقوق المدنية (المواطنية). فهذه الشعوب تلحظ الديموقراطية في أماكن أخرى، وترغب في أن تكون حكوماتها ديموقراطية. إنهم يعرّفون هويتهم على أساس القيم الإسلامية، ويرومون أن تكون ديموقراطيتهم محلية إسلامية. من جهة ثانية يرى المثقفون أن هناك حكومة قائمة، لكنها غير ديموقراطية وفاسدة ولا يمكن إصلاحها ولا سبيل أمامهم غير الثورة من أجل إطاحتها. لكنهم يعلمون أنه لا يمكن تعبئة الناس وإجراء إصلاحات أو تغيير حكومات وأنظمة من خلال القراءة الديموقراطية للإسلام. وهم يعلمون جيداً أيضاً أنه يمكن تعبئة المزيد من الطاقات بوساطة الأيديولوجيا، لكن ذلك يستلزم اللجوء إلى المزيد من العنف، وهذا ما لا يحبّذونه. وأعتقد أن مثل هذه الحركات في الشرق الأوسط تقف اليوم أمام مفترق طرق متحيّرة أيهما تسلك، وأي القراءتين تختار. وأنا أعتقد أن القراءة الديموقراطية ستكون أكثر جذباً، وخاصة لطبقة المفكرين. ولكن

ربما يطرح أحدهم سؤالاً حول مدى فاعلية وقدرة هذه القراءة على تغيير نظام ما. عموماً، نحن نرى أن مثل هذه الحركات هي في طور التشكل والولادة، لكنها تجد نفسها حائرة أمام طريقين وأمام قراءتين. وأنا بشكل عام متفائل من أننا سنتحرّك مستقبلاً باتجاه الديموقراطية.

الدكتور أحمدي: مداخلتا الدكتور هاديان والدكتور بشيرية يطغى عليهما روح التفاؤل. لكن المسألة هنا هو أننا اليوم أمام تحوّل من عصر الأيديولوجيا أو الحكومات ذات النزعة التسلطية نحو نبذ الأيديولوجيا بأشكالها المتعددة. وأنا هنا إذ أعرب عن تأييدي لهذه المسألة، أدعو إلى تناول القضية من طرفها الآخر. لو كنّا قوميين، لشاهدنا نوعاً من الميول والانتماءات إلى القومية. ولو كنّا يساريين، لشاهدنا ميولاً باتجاه اليسار. أعني أن هناك ثلاث قواعد رئيسة للحركات الأيديولوجية في الشرق الأوسط، هي اليسار والإسلام والقومية. لو تطلّعنا إلى اليسار الأرثوذوكسي واليسار الإشتراكي بطابعه العربي في الشرق الأوسط، لرأينا أن لكليهما نزعة سلطوية، وأنهما طرحا قيماً كانت أساساً في بناء حكومات ذات نزعة تسلطية. واليوم نشهد بروز ظواهر جديدة في هذا المجال... الدكتور سمتي، هل تعتبر أن هناك تحوّلاً من عصر النزعة الأيديولوجية إلى عصر القراءات الجديدة، حيث يمثل التوازن والاعتدال عاملاً مهماً؟

الدكتور سمتي: بغض النظر عن ماهية تعريفنا للعولة، هاتان الظاهرتان تلتقيان بأي شكل من الأشكال. ويمكن ربما مقارنة ذلك بالغرب وأوروبا نفسها التي كانت يوماً في بدايات درب العولمة وما رافقها من أزمات. فالغرب عاش في تلك الفترة ظروفاً استطاعت بنتيجتها الحركات الاجتماعية القائمة على الاختلاف الطبقي، وكذلك القراءات الثورية، أن تجد لنفسها تدريجاً مكاناً في أوروبا القرن العشرين. ولأسباب عدة، كان يجب أن تدخل القراءات والجهود الجديدة لمواجهة الوضع القائم في إطار حركات اجتماعية جديدة. وفي ما يخصّ الشرق الأوسط، ربما بمعنى أو بآخر، تكون الحركات الاجتماعية الجديدة منبثقة من المنطقة نفسها. ويمكن وصف ذلك بأنه تجربة لمواجهة الوضع السائد في المنطقة وتعريف جديد للهوية المجروحة. من هنا، فإننا نرى اليوم تشكّل حركات تقوم أهدافها بالكامل في عصرنا الحالي على إرادة ومطالب الشعوب. إنني أرى أن ثمة استخدامات أكثر لأدوات غير سياسية تحقيقاً لأهداف سياسية، فيما تتراجع أشكال الطابع الكلاسيكي الاجتماعي، وربما كان السبب هو أننا نرى مقولة أو قراءة «الديموقراطية وحقوق الإنسان» تقتحم العالم، بما في ذلك الشرق الأوسط. وفي ما يتعلق بالاقتصاد والنظم الاقتصادية، فإننا نرى أن التركيبة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات هي التي توفّر القوى العاملة والمنتجة، ومنها تنشأ التيارات الإصلاحية. بمعنى أنه ربما يكون من طبيعة هذا العصر أن نشهد حركات تتجاوز الأيديولوجيات، إما بسبب الشعور الباطني بالهزيمة، وإما لأسباب سبق وأشرنا إليها خلال

الحديث. في أي حال أعتقد أننا نمرّ بظروف لن تمكّننا من تغيير الوضع القائم في ليلة وضحاها. لذا نحن نشهد اليوم تنامياً في التحرك العام. والقراءة التي تحدثنا عنها آخذة في التبلور تدريجاً في هذا الحقل العام، على الرغم من تراجع إمكانية التعبئة التنظيمية والمؤسساتية، وهذا التنامي في الحقل العام صاحبه انبثاق عدد من المنظمات الاجتماعية، ويعود ذلك إلى نوع من الإصلاحات، نظراً للأوضاع الداخلية السائدة ومحاربة الطبقات والقوى ذات النزعة التسلطية. ولهذا ربما أمكننا القول إن هذه الحركات، وبإلهام من الإسلام، اتّجهت إلى نوع من النضال السلمي ضد الحالة الهجومية السائدة. واليوم نرى أن الطابع الإسلامي يطغى على الحركات الموجودة في السودان وتونس ومصر. ولكن علينا أن نعرف ماذا يدور في رأس الحكومات الجديدة. إننا نرى نوعاً ما أن الحديث عن العنف وإطاحة النظام وتغيير تركيبة السلطة لم يعد في صالحها. لذا يبدو أن الدول والمجتمعات ستتوصل إلى شكل جديد من المشاركة في عملية النضال من أجل الديموقراطية في الخطابات العالمية المهيمنة، مع الحفاظ على مسألة الهوية والثقافة الذاتية.

الدكتور أحمدي: السيد عليزاده كيف تنظر إلى النقاشات التي جرت حتى الآن؟

السيد عليزاده: سأطرح المسألة على الشكل الآتي... هل للشرق الأوسط هويّة منسجمة؟ وهل تتسم هذه الهوية بالتنوع السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي؟ إن البحث في مثل هذه المواضيع صعب، وربما تكمن الصعوبة في كوننا ننظر إلى تطورات الشرق الأوسط ضمن أطر تقليدية. لكنني أعتقد أن الثابت هو أن منطقة الشرق الأوسط في طور التغير كسائر مناطق العالم. إن التحولات التي تطرأ في العالم من توسّع أنظمة الاتصال والتطور العلمي والتكنولوجي تُعتبر عوامل من شأنها أن تسهم في زيادة النمو الفكري والاجتماعي والاقتصادي، وكذلك في اتساع رقعة الثقافة العامة، وتجعل من منطقة الشرق الأوسط غير منفصلة عن هذه الحركة العالمية العامة. ولكن في الوقت نفسه تتمتع منطقة الشرق الأوسط بشيء من الخصوصية ينبغي أن تحظى ببالغ الاهتمام. فمسألة الدين هي جزء مهم من مسيرة التغيير في الشرق الأوسط، بحيث أن الوضع يختلف عن سائر أنحاء العالم، لكن هذا ما يمكن رؤيته بوضوح في منطقتنا. ويمكن القول بكل جرأة إن العقدين الأخيرين لم يشهدا أي مسيرة تغيير في الشرق الأوسط من دون أن يكون للدين دور فيها. فقد رأيتم في السودان كيف حصل انقلاب عسكري وتسلّمت السلطة في البلاد حكومة ذات رؤى إسلامية، وفي تركيا الأمر كذلك، إذ جرت الانتخابات بمشاركة فاعلة من الحركات الإسلامية. وفي الجزائر رأينا كيف تمت الانتخابات المعادية للنظام الحاكم بمشاركة الحركات الإسلامية. وفي إيران قامت ثورة إسلامية. وفي لبنان الوضع مماثل. فقد دفع التحرك المعادي للصهيونية إلى ظهور تيارات إسلامية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى فلسطين. وفي كل التيارات التي تبرز

في المنطقة دعماً لحركة الثورة الفلسطينية يتجلّى الطابع الإسلامي بوضوح، لا سيما أن المفكرين في العالم العربي يعتقدون منذ القدم بأن الثورة الفلسطينية هي ساحة ظهور الحركات والثورات الشعبية العربية. وفي ما يتعلق بالعالم العربي، فأنتم ترون أن تنامي الحركة الإسلامية الفلسطينية على شكل انتفاضة أو أشكال أخرى، قد أحدث تحوّلات مهمة على الصعيدين السياسي والاجتماعي داخل الدول العربية وفلسطين، ما جعل بعض البلدان، منها الأردن والمغرب ومصر، تواجه مشكلة حقيقية. ثمة حقيقة هي أنه يصعب استثناء الدين من التطورات التي شهدتها المنطقة، وخاصة في العقدين الأخيرين. وأنا أعتقد، على خلاف ما يطرح تحت عنوان نبذ الأيديولوجيات في المنطقة الإسلامية، ولا سيما العربية منها، أن الميول في هذه المنطقة سريعة ومهمة نحو الإسلام وأيديولوجيته المؤثرة. ولكن ما هي صورة هذه التغيرات لناحية الفحوى والمفهوم؟ هنا يمكن القول إنها أساسية ومهمة جداً. لا أظن أن هذه التغيرات والتحولات كانت على شكل سلسلة تتضمن كثيراً من الحلقات التي راحت تنفك الواحدة تلو الأخرى، بل هي كالنهر في حركته وكالسيل في اندفاعه، وثمة موانع مختلفة تعترض سبيله... أحياناً يتوقف، وفي بعض النقاط يتجمع، فيتخطّى الصخور أو يلف من حولها، وأحياناً يتحوّل إلى مستنقع تثير مياهه الآسنة المشاكل، لكنه في كل الأحوال يصحح مساره بشكل أو آخر ويمضي قدماً. ولهذا السبب نرى بعض المسارات الملتوية على طريق التغيرات والتحوّلات، أي أن هذه التحولات في مسيرة حركتها تستفيد من تجارب باقي الحركات الإسلامية المؤثرة لتصحح مسارها وتختار نهجاً مناسباً يتواءم والظروف الخاصة. فتجربة الجزائر مثلاً كانت درساً كبيراً لأولئك الذين قادوا التيارات الإسلامية في تركيا. وما حصل في السودان مظهر من مظاهر التحولات التي جرت في الأعوام الأخيرة.

الدكتور أحمدي: هنا طُرحت مسألة مهمة في شأن الدين في أبعاده المختلفة. يجب القول إن للدين ودوره وجوداً في الشرق الأوسط، وليس هناك من مشكلة. لكننا نريد أن نركز بحثنا على العلاقة بين الدين والديموقراطية، وخاصة دور الدين في مسيرة المجتمع المدني والديموقراطية. لقد أشار كل من السادة بشيرية وهاديان وسمتي إلى أننا نرى قراءات جديدة للدين، كما أشير إلى الخطاب الديني بأبعاده، العام والمعتدل والعالمي والديموقراطي. ونحن نعلم أن البعض يعتبر أن الإسلام يشكل عقبة أساسية أمام تحقق الديموقراطية في الشرق الأوسط. إذ يقال إنه بسبب نفوذ الإسلام وعدم توافقه مع الديموقراطية، يجب ألا نفكر في النهج الديموقراطي في الشرق الأوسط. لكننا شهدنا في العقد الأخير تحوّلاً جديداً ومهماً للغاية فقدت على أساسه الحركات الإسلامية وحدتها، وظهرت حركة الأصولية الإسلامية بمفهومها المحايد. وظهر نوعان من الحركات الإسلامية: نوع سار باتجاه الاعتدال، ما أدى إلى ضمور سيطرة الراديكالية الإسلامية التي تعود للعقدين السادس والسابع من القرن

الماضي. فالسيد قطب، ومع كل ما كان يتمتع به من نفوذ، راح يُهمّش تدريجاً في الوقت الراهن. إن «الإخوان المسلمين» في مصر، على سبيل المثال، والحركة الإسلامية في تونس، وجبهة «الإنقاذ» الإسلامية في الجزائر، وجبهة «العمل الإسلامي» في الأردن؛ كلّها تتحرك في هذا الاتجاه. حتى في لبنان، لو طرحنا قضية محاربة إسرائيل جانباً، فإن حزب الله هو من المجموعات الراديكالية الشيعية في الشرق الأوسط، وها هو اليوم يتعامل بديموقراطية مع النظام السياسي في لبنان، وقبل بقواعد اللعبة ويمضي قدماً باعتدال.

وفي إيران شاهدنا تحوّلات الثاني من خرداد. وفي تركيا يعتقد البعض بظهور أكثر أشكال الإسلام السياسي اعتدالاً، ونرى مثل هذه الظاهرة في أماكن عدة أخرى، بحيث تميل كفّة الميزان لصالح القراءة الديموقراطية للدين. يقول السيد ليونارد بايندر في كتاب مهم جداً نشره في ثمانينات القرن المنصرم وحمل عنوان **الليبرالية الإسلامية**: «نحن لا نستطيع تطبيق الديموقراطية، أو بحسب تعبيره، الليبرالية في الشرق الأوسط، إلا إذا أقدم الإسلاميون على التأقلم معها». وتعني كلمة المؤلف أنه لا يمكن تحقيق الديموقراطية في الشرق الأوسط من دون الليبرالية الإسلامية. وجعل الإسلام ليبرالياً ليس بالمعنى السلبي لليبرالية، بل بمعنى جعله ديموقراطياً، بما يتطابق والمجتمع المدني، من هنا ركّز كل أبحاثه على الليبرالية الإسلامية. ونحن اليوم نشهد ظاهرة جديدة. أتوجّه بسؤالي إلى الدكتور بشيرية.. ما مدى أهمية هذه القراءة الجديدة.. وإذا كانت هذه القراءة مستنبطة من الدين، هل يمكن الديموقراطية أن تنجح؟ وما هو تأثير الأوليغارشية التقليدية وهيمنتها على تركيبة القوى في ظاهرة الإسلام السياسي والقراءة الجديدة؟

الدكتور بشيرية: النقطة الأولى التي أودّ الإشارة إليها هي أن الإسلام قد عمّ المنطقة كعقيدة ودين. وإذا ما رجعنا إلى التاريخ الإسلامي، لرأينا أن أنماط الحياة الجديدة من تكنولوجيا وآداب حديثة ما هي إلا ردود فعل بدأت بأنماط تكنولوجية بدائية، ونصل بالتالي إلى إشكالية العلاقة بين الإسلام والديموقراطية. من هنا أعتقد أنه من الطبيعي جداً أن يتوجّب على دعاة الإصلاح الإسلاميين أن يحدّدوا موقفهم من النظام السياسي الديموقراطي... هذه الإشكالية طُرحت في أيام آية الله النائيني، لكنها عادت وتوقفت لأسباب ما، وكنا قد مررنا بفترات شهدت محاولات لإلباس الدين ثوب الديموقراطية. ولكن مع مجيء الثورة الإسلامية، وضعت آليات جديدة لنشر الثقافة الدينية، وهذايختلف كلياً عن دعوة الإصلاحيين. فالجميع يعلم أن الإصلاحيين في ذلك الوقت كانوا يريدون إما أن يحتكوا بالحضارة الغربية وعلومها التكنولوجية، وإما أن يعارضوها منذ البداية... خلاصة القول لم يكونوا يومذاك قد شهدوا تجربة الحكومة الدينية. أما بعد الثورة الإسلامية، فقد أصبحنا أمام واقع جديد، والإشكالية الأساس اليوم هي في الدعوة الإسلامية للإصلاح بفارق أن الهدف

ليس تجديد الدين والعقيدة، وعلينا أن نتقبل واقع أن ثمة أشخاصاً بين الإصلاحيين كانوا يتحدثون في الماضي ضمن إطار الدين، وآخرين كانوا يتحدثون من خارج هذا الإطار، ولا يمكن اعتبار ذلك بالأمر المهم. بالنتيجة، فإن هذا الواقع عاد ليطرح مجدداً. في المقابل راح معارضوه يتساءلون ما الذي يريد الإصلاحيون فعله بالدين؟ طبعاً البحث في هذه القضية، وخاصة الجانب السياسي منها، يستلزم بحثاً تخصصياً. في أي حال، أنا أعتقد أن الحركة الإصلاحية الإسلامية الديموقراطية تولي اهتماماً أكبر للجانب السياسي الديموقراطي. وهنا يجب ألا ننسى أن هذه القضايا قابلة للتأويل والتفسير إلى حدّ ما، على الرغم من أن بعض الأحكام غير قابل للتغيير. ولكن ما مرّ آنفاً من تفسيرات يندرج في إطار الحدود الممكنة للتغيير والتفسير.

الدكتور أحمدي: الدكتور هاديان كيف تقرأ هذه المسألة؟ وإذا كان ثمة توجّه نحو الخطاب الديموقراطي... هل هناك إمكانية لتطبيق الديموقراطية أم أن هناك عوامل أخرى تطغى على هذه المسألة؟

الدكتور هاديان: على الرغم من أهمية الثقافة ودورها في تحقيق الديموقراطية، هناك عوامل مؤثرة أخرى لتحقيق هذا الأمر في مجتمع ما، منها التوازن بين القوى السياسية والاجتماعية وما شابه ذلك. ولا يمكن هنا حصر الأهمية بالثقافة فقط. وفي هذا المجال، فإن التركيبة الحكومية وتركيبة المجتمع والعلاقة بين الدولة والمجتمع إلى جانب عاملي الثقافة والتاريخ، تضطلع بدور بالغ الأهمية. وعليه، فإن المقولة التي مفادها أنه لو كانت قراءتنا للدين ديموقراطية لتوصلنا إلى مجتمع ديموقراطي، ليست صحيحة.

إنني أعتقد أنه على الرغم من وجود علاقة جدلية وثنائية بين الثقافة ومختلف الخطابات من جهة، والتركيبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى، فإن تأثير الشق الثاني أكبر من الشق الأول. نذكر الشيعة هنا على سبيل المثال. فالشيعة، وقبل أن يمسكوا بزمام الحكم، لم يكونوا ليتقبلوا إلى حدّ ما فكرة المصلحة، ولم يكن في اجتهادهم مكان لمسألة المكان والزمان. لكن مستلزمات الدولة دفعت بنا إلى إعادة النظر في هذه المفاهيم مجدداً والتوفيق بينها وبين قراءاتنا للدين بطريقة ما. أمّا في ما يتعلق بالإصلاحيين، فيجب أن أقول إن ثمة تبايناً كبيراً بين إصلاحيي اليوم وإصلاحيي الأمس لناحية العمق الفكري، حتى أن عمق الرؤية لدى الإصلاحيين اليوم لا يمكن مقارنته بتاتاً بعمق الرؤية لدى الأسلاف من الإصلاحيين. مثلاً نرى اليوم اختلافاً كبيراً بين عمق الأبحاث التي تطرح حول الإسلام وقراءة الديموقراطية للدين، وبين تلك التي كان يطرحها الإصلاحيون في الماضي. فالنظرة اليوم باعتقادي أكثر عمقاً، والسبب يعود إلى التنوع في تركيبات المجتمع ومكانته الحقيقية.

الدكتور أحمدي: الدكتور سمتي إذا كان لديك رأي حول هذا الموضوع يمكنك طرحه، وإلا

سننتقل إلى مسألة أخرى طرحها الدكتور هاديان، ألا وهي مسألة الثقافة، وأن الدين جزء من الثقافة. يتناول البعض مسألة الأبحاث الخاصة بالمجتمع المدني والديموقراطية في الشرق الأوسط بالقول إن الثقافة السياسية في المنطقة ليست قادرة على تحمل الديموقراطية، لكنهم لا يبيّنون مختلف جزئيات هذه الثقافة. فأحياناً يطرحون خصوصية ذات نزعة بنيوية للثقافة السياسية. ولهذا يبدو أن المعنيين غير قادرين على فعل شيء إزاء هذه التركيبة... مع الأخذ في الاعتبار كل هذه المسائل، ما مدى أهمية البحث في الثقافة السياسية برأيك؟ وهل الثقافة السياسية لديها استقلاليتها الذاتية أم أنها تتبع عوامل أخرى وتتغير بحسب تغيرها؟

الدكتور سمتي: بما أن بحثنا يرتكز بشكل أساس على تجربة إيران والشرق الأوسط في ما يتعلق بالديموقراطية، فإن تجاوز هذه الحقبة، أي حقبة تبلور التركيبات والأفكار الإسلامية، هو تجاوز لنقطة مشتركة موجودة في الأفكار الاجتماعية. لكنني أودّ أن أتناول خصوصية تناولتها الأجيال على مرّ العصور... يبدو لي أن إعادة قولبة الدين بما يتواءم والظروف المستجدة تواجه معضلة تماماً كالنقد الذي يوجّهه المفكر الغربي للحداثة. ربما كنا نحن أنفسنا نسعى في هذا الخطاب الجديد وعبر الاستفادة من الدين وتجاوز الدين التقليدي، إلى إعادة قولبة الدين ونقد الذات، ونريد بهذه الوسيلة الانفصال عن الغرب. بعبارة أخرى الاستناد إلى السنّة والدين بهدف نقد الغرب ونقد الحداثة. فعندما نقرأ مقالات المفكرين، نلمس نوعاً من الغموض والشك لديهم إزاء الغرب والأوساط الفكرية الغربية. طبعاً، إن الإصلاح الديني لديه أشكاله المختلفة ويتم في العديد من البلدان بصور مختلفة.

لنعد إلى نقاشنا والسؤال حول الثقافة. لا أرى أن الثقافة مستقلة بشكل كامل، ولكن لأهرب من مشكلة الخوض في مسألة الثقافة، سأستخدم مفهوم النسبية، أعني أن الثقافة مستقلة إلى حدّ ما. طبعاً، ليس معنى الاستقلال النسبي للثقافة أنني لا أعتبر الثقافة متغيرة ومستقلة، لا بل إن الاستقلال النسبي للثقافة يعني أننا إذا كنا نشهد قيام مؤسسات جديدة لم يشهد التاريخ مثيلاً لها إلى حدّ ما، فذلك يعود إلى الثقافة نفسها واستقلاليتها. وربما خاضت بعض البلدان، كتركيا ومصر، تجربة المؤسسات الجديدة في المئة عام الماضية. فتلك البلدان قامت ببناء جزء من ثقافاتها. والخطاب السائد اليوم والجدل حوله مردّه قوة هذه التركيبات.

إن مؤسسات، كالبرلمان، وموضوعات، كالانتخابات والمؤسسات المدنية تمنحنا إلى حدّ ما إمكانية التوصل إلى فهم أفضل للنصوص الواردة في شأن الدول الحديثة التأسيس. من هنا، فإن للتركيبات والهيكليات دوراً مصيرياً. إنني أظن أننا دخلنا عصراً تُعتبر الثقافة فيه عنصراً حقيقياً ومصيرياً لخوض المجال السياسي. لكنني لا أعتبر ذلك شرطاً أساسياً. في ما يتعلق بموجة الديموقراطية في جنوب أوروبا وأميركا اللاتينية، فقد كانت أكثر نجاحاً حتماً مقارنة

بالشرق الأوسط، ولم نبلغ نحن تلك النسبة من النجاح، لا بل يمكننا القول إن منطقة الشرق الأوسط لم تحقق نجاحاً البتة مقارنة بأوروبا. أما في ما يخصنا نحن، فقد خطت إيران خطوات إيجابية في هذا المضمار. البعض يعتبر أن إحدى النقاط المهمة التي تشكل عقبة كبيرة على هذا الطريق هي أن التركيبات والهيكليات لم تتبلور بعد، لأننا لم نحظَ بإمكانية إنشاء مؤسسات مدنية. وفي الحقيقة، فإن ثقافتنا، كغيرها من الثقافات، لم تستطع أن توجد الديموقراطية في المكان المناسب والمعقول. من هنا، فإن دور الثقافة المصيري يوازي دور استقلالية المؤسسات إلى حدّ ما. برأيي إذا ما طرحنا خطاباً، علينا أن نعمل به ونتخطّى به الثقافة حتى. إن كل المؤسسات والقواعد وكل ما من شأنه أن يدخل في إطار تشكيل خطاب ما، مرتبطة بعضها ببعض. وفي مبدأ الخطاب المدني السائد في الشرق الأوسط ربما هي المرة الأولى التي تتبلور فيها الثقافة ذاتياً، وهذا أمر جديد، ولا نزال في بداية الطريق إلى تحقيقه.

الدكتور أحمدي: اللافت هنا أن البحث في مسألة الخطاب يحظى بأهمية أكبر من الثقافة؛ نتساءل أي خطاب يجب أن يسود لنتمكن من خلاله من رؤية مفهوم الثقافة؟ لنفترض أن استنتاجات عصر الأيديولوجيات، من يسارية أو وطنية أو إسلامية سياسية، من مفهوم الثقافة كانت تتطابق واستنتاجات الأنظمة التقليدية الحاكمة حيال هذا المفهوم. ففي الفترة التي كان يمكن لهذا الخطاب أن يتغير ويصبح ديموقراطياً، كانت تطرح استنتاجات أخرى من الثقافة والميراث الثقافي؛ مثلاً كانت هناك قراءات أو استنتاجات أو أكثر من القرآن أو ملحمة الفردوسي الشعرية. نرى البعض يخرجون باستنتاج معين عندما يكون خطاب الحكومات ذات النزعة التسلطية، هو السائد، والبعض الآخر يكون لهم استنتاجات مختلفة عندما يكون الخطاب الديموقراطي هو الحاكم. السيد عليزاده هلاّ حدثتنا عن الثقافة أو أكملت لنا ما بدأت به منذ قليل حول مؤسسة الدين وأهميتها في الشرق الأوسط.

السيد عليزاده: إذا ما آمنا بأن للدين دوره المهم في هذا المجال، أظن أنه سيكون بمقدورنا أن نصل إلى نتيجة في بحثنا عن العراقيل التي تعترض المسيرة الديموقراطية في الشرق الأوسط. لقد كدنا نصل إلى نتيجة، لكن البحث أخذ يتشعب، وربما هذا ما استنتجته أنا على الأقل. إنني أود من كل ما طرحه السادة أن أركّز على هذه المقولة أكثر لأخرج بنتيجة. ولكي نحصل على نتيجة، يجب أن أقول إنه إذا كانت الحركة الديموقراطية في الشرق الأوسط لا ترغب أو لا تستطيع التأقلم مع الحركة الإسلامية، فإنها ستضرّ بالدين كما ستضرّ بنفسها، وبالتالي فهذا أمر في غاية الخطورة، وينطوي على أضرار لا يمكن تعويضها. ومن هنا كان اعتقادي بأن دور إيران في هذا المجال أساسي، لا سيما أنها كانت سباقة في بعض المجالات. وأنا هنا أدّعي أن العقدين الأخيرين شهدا أهم تحول تمثّل، في الواقع، في طرح الدين على أنه دين سياسي في إطار نهج حكومي وليس كمفهوم الآراء والكتب من هذا الدين. الدكتور

هاديان أشار إلى ذلك وكان دقيقاً. فنحن في إيران خضنا تجربة الحكومة، ونظرتنا إلى الدين اليوم تختلف عن نظرتنا السابقة إليه. إذا كان اهتمامنا في السابق ينحصر بخمسين أو مئة شخص يشاركون في صلاة الجماعة، ولم نكن نهتم بغيرهم أو حتى بغير المسلمين، فإننا اليوم، وبعد وصولنا إلى السلطة، نعتبر أنفسنا مسؤولين عن الآخرين، وإن كانوا غير مسلمين ولا يهمهم أمرنا. أعتقد أن أهم نتيجة جاءت بها وحققتها الثورة الإسلامية على طريق التغيير، هو تسييس الدين. ولهذا السبب نحن نعتبر أن دور إيران في مختلف سبل النضال والمواجهة دور رياديّ وتوجيهي. وقد برزت أهمية هذا التغيير في إيران من خلال ما شهدته من تحولات على الصعيد الداخلي ودورها الأساس في مسيرات التغيير في المنطقة. على أن هذا الأمر هو السبب الذي جعل التطورات التي تشهدها الساحة الداخلية في إيران اليوم تستأثر باهتمام خاص من النقاد السياسيين، لأنهم يريدون أن يعلموا ما الذي يفعله الشقيق الأكبر (في المنطقة) بعد كل هذه المدة، وكيف يحرز تقدماً سياسياً. في الحقيقة لقد طرحنا أنفسنا كأصحاب فكر، وأي نقص يصيبنا في هذا المجال لن يعود علينا وحدنا بالضرر، بل سيلحق الضرر الأكبر بالحركات الديموقراطية في الشرق الأوسط. ومن هنا كان المجتمع الشيعي أكثر تطوراً في تعامله مع موضوع الديموقراطية مقارنة بالفكر السنّي. فعلى الرغم من أننا نحن الشيعة نشكل الأقلية في المنطقة، فإننا استطعنا أن نطرح أفكاراً سياسية بمفاهيمها الخاصة في الشرق الأوسط، وهذا يدخل في إطار حركة عظيمة قادها الإمام الراحل. واليوم نلاحظ تلك الأفكار السياسية في فلسطين وتونس ومصر ودول الخليج، طبعاً مع مراعاة كل من تلك الدول لقضاياها الخاصة وما يناسبها من أساليب، وهذه أمور تعرفونها جميعكم. فالحركة التي انطلقت من إيران ساعدت كثيراً الحركات الإصلاحية في تلك البلدان. نقرأ اليوم أقاويل كثيرة في الصحف، بعضها في المجلات الإيرانية، أو نسمع أحاديث لو قيل جزء منها في مصر لأهدر دم قائلها واتهم بالكفر والإلحاد وقُتل دون أن يلتفت أحد ودون تدخل من الحكومة أو السلطة القضائية.

في الواقع، قامت في إيران حال ساهمت كثيراً في مساعدة حركة الإصلاح في دول الشرق الأوسط. ويمكن القول إن تلك الحركة صُدّرت بشكل جيد حتى الآن. فتلك الحركات، على سبيل المثال، لا تعاني من أي مشاكل نظرية، على الرغم من أن ثمة من ينظر إليها من زاوية صلابتها وتماسكها. والموضوع الآخر المهم هو نجاح تلك الحركات في التأقلم مع النظام السائد في العالم، بحيث صار في مقدورها أن تحقق أهدافها على أفضل وجه. وأنا أعتقد أن تطابق الفكر والتجربة الإيرانية في هذا المجال كان أساسياً جداً، إذ لدينا استعدادات وطاقات يمكن استثمارها في بعض المجالات، وهذا أمر مهم.

لكن المشاكل التي تعترض سبيل الحركة الديموقراطية في الشرق الأوسط ليست قليلة،

بعضها ناجم عن مصالح الأنظمة، أي أن هناك في بعض دول منطقة الشرق الأوسط حكومات ذات نزعة تسلطية لن تفهم لغة الكلام، وليست مستعدة للتخلي عن السلطة. إلى ذلك، ثمة تدخلات خارجية في بعض المناطق. تلاحظون أننا نواجه اعتراضات في بعض المحافل التي تتداول في مسألة الديموقراطية وحقوق الإنسان، لكنكم في الوقت نفسه ترون أن ثمة دولاً مجاورة لنا لا يمكن مقارنتها بنا، لا تواجه أي اعتراضات، والسبب ليس الغطاء الديموقراطي، بل الغطاء الذي وفّرته الهيمنة الخارجية لها.

الدكتور أحمدي: في ما يخصّ ريادة الثورة وتأثير إيران في دول المنطقة، يطرح البعض أن هذه الريادة كانت لنا منذ بداية عهد الثورة الدستورية. والبعض يرى أن هناك دوراً في غاية الأهمية حول مسألة الديموقراطية في إيران. يقال إن نجاح الجمهورية الإسلامية الإيرانية أو فشلها في إدارة شؤون مجتمع حديث وحلّ المشكلات الاقتصادية والسياسية سيحدّد معالم المستقبل. بعض الكتّاب يحاولون طرح أبعاد أخرى. يقول الكاتب والباحث أوليفيه روا في كتابه **فشل الإسلام السياسي** الذي حملت النسخة المترجمة منه في إيران اسم «تجربة الإسلام السياسي»... يقول إن تجربة إيران مهمّة، سواء قبل بها العرب المسلمون أم لم يقبلوا، وسواء أثّرت فيهم أم لم تؤثر. في أي حال المهم أن تنجح إيران في الطريق الذي اختارته لنفسها، وأن توفّق في حلّ مشاكلها الاقتصادية والسياسية، لأنها إن نجحت، ففي ذلك نجاح عظيم للإسلام السياسي. أما إذا واجهت بعض المشاكل والأزمات، فإن ذلك سيؤثر في الإسلام السياسي على الأقل.

وفي بحث حول مشكلات الشرق الأوسط، قال الكاتب والمفكر السوري صادق العظم إن إحدى هذه المشكلات هي مسألة العلمانية وتوافقها أو عدم توافقها مع الإسلام، مشيراً إلى إيران. وأضاف أنه ليس مهماً أن يكون للعلمانية وجود أم لا، لأن بمقدور أي حركة أن تفرض نفسها. ودور إيران الشرق أوسطي في علمنة المجتمع -بحسب تعبيره طبعاً- مهم للغاية. وأهمية إيران لا يمكن تجاهلها إذا ما أخذنا في الاعتبار سياساتها الخاصة بالبرلمان والدور الذي اختصته للمرأة في المجتمع وما إلى ذلك. والآن لنعد إلى بحثنا الخاص بالحركة الديموقراطية في الشرق الأوسط... لقد بحثنا في العوامل الثقافية والدينية وهيكلية السلطة. لكن ثمة مسألة أخرى مطروحة بقوة، هي المسألة الاقتصادية ودور العوامل الاقتصادية في قيام مجتمع مدني أو حركة ديموقراطية. والبحث المطروح اليوم يدور تحديداً حول سياسة الاستغلال التي تمارسها السلطة، وتبيين المفهوم القائل بعدم نجاح الديموقراطية في عدد من دول الشرق الأوسط نتيجة سياسة الاستغلال التي تنتهجها أنظمتها. وما دام هذا الوضع مستمراً، فلا أمل للديموقراطية بتاتاً. إن كنا سنبحث في مسألة الاستغلال الحكومي أم في مسألة الاقتصاد وتأثير الخصخصة أم في البورجوازية وتأثيرها في الديموقراطية، أريد أن

أسأل الدكتور بشيرية ما مدى اهتمامكم بهذا العامل الاقتصادي أو مسألة الاستغلال، نظراً للظروف التي تمرّ بها بلدان الشرق الأوسط؟ وكيف ترون أهمية هذه المسألة لمستقبل الديموقراطية في المنطقة؟

الدكتور بشيرية: اللافت في الظروف التاريخية الخاصة في بلدان الشرق الأوسط أن المسؤولية تُمنح لهيكلية السلطة. فكل شيء يجب أن يكون تحت إشراف وإدارة هذه الهيكلية. فالرأسمالية والبورجوازية ليستا وليدتي هيمنة القوى الأجنبية على الاقتصاد في مناطق مختلفة، بل هي من صنيعة حكومات وطنية حديثة لمواجهة الشيوعية، بما يحفظ لها مصالحها. إن مطالب البورجوازية لا يحدّها حدود في ظل غياب الحكومة الوطنية. إذا ما نظرنا إلى تاريخ إيران، لوجدنا أن البورجوازية كانت تنطوي في فترة من الفترات على أفكار ليبرالية، لكن النظام لم يكن يتمتع في حينه بالمواصفات المطلوبة. وأساساً لا يمكن لعامل أن يعكس مصالح القوى الوطنية والدينية والحكومة التقليدية. طبعاً اليوم تقف الحكومة في الصفّ الأول، وباتت العجلة الاقتصادية شبه حكومية، وليس للقدرة الليبرالية أي فاعلية. أعتقد أن الحكومة الأيديولوجية تعتبر، على غرار الحكومات الشيوعية، متبنية لحلول جذرية. لذا تجب إعادة النظر رسمياً في أزمة المشاركة. لقد كانت الحكومات الأيديولوجية الشيوعية منذ انطلاقة عملها تميّز بين القوى الذاتية والغربية. وهذا معناه أن تلك القوى المؤثرة في هيكلية السلطة ليست سوى جزء من المجتمع يؤثر في هيكلية النظام. ونشير في هذا المجال إلى الحركة البولشفية. في حال كهذه لم يكن مقرراً أن تشارك البورجوازية في هيكلية النظام. إنْ عملنا على تشكيل دولة أيديولوجية لا تربطها أي علاقة بالدول الأوروبية، فإنها ستحاول منذ البداية أن تعمل بمبدأ الرقابة، ولا يمكن لحكومة ديموقراطية أن تتشكل في ظلّها. ثانياً لا يمكن التفكير في أن الحكومة الأيديولوجية تستطيع حلّ الأزمات والمشاكل بطرق ديموقراطية. إن اختلاف وجهات النظر هو حول عدم التوافق بين الإسلام والديموقراطية. لكن المسألة المطروحة هنا تتعلق بالشرق الأوسط. وأنا أعتقد أن من خصوصيات الحكومات الديموقراطية الاهتمام الخاص بالمجتمع وبالمعضلات التي يواجهها. تقول بعض التعريفات إن الحكومات الأيديولوجية هي أكثر قدرة من الحكومة الديموقراطية، والسبب هو أن تلك الحكومات تعمل على الدوام على تجهيز قواها، وهي لن تصاب بأي أضرار أو خسائر لأنها لا تعتمد كثيراً على سياسة التغيير.

لننظر إلى الشرق الأوسط، وتحديداً سوريا ومصر. فثمة طبقات بورجوازية، والهيكلية منحصرة بشخص أو شخصين، وهي تتمتع بقدرة كبيرة، وتستند في علاقاتها الدولية إلى الضغوط الإعلامية. لذا، فإننا نرى أحياناً أن التجارة والبورجوازية وما إلى ذلك قد تم إدراجها في ثقافة ما، وهي تنعكس في تركيبة «الدولة ـ الأمة». إن المسألة الأساسية الموجودة

في هيكلية النظام هي إلى أي أسس تستند هذه الهيكلية؟ بمعنى أنه ليس بمقدورنا أن نفهم الاقتصاد الرأسمالي إلاّ إذا أدركنا أسس نظريات الحكومة التجارية وطريقة عملها ومسؤولياتها. بالتالي لا أظن أن المسؤولية تقع برمّتها على عاتقنا، لأننا لا نستطيع أن نخرج باستنتاج صحيح من مجمل القضايا. إن الطبقات المتوسطة ترغب في إلقاء نظرة أكبر إلى الثقافة الرئيسة في الشرق الأوسط. في أي حال، إن البيروقراطيين يتطلّعون إلى سياسة الحكومة نظراً للهيكلية الحكومية التي يتمتعون بها. وإن كان ثمة تأثير، فذلك يكون على الصعيدين السياسي والدولي.

الدكتور أحمدي: نظراً إلى هيكلية النظام وتأثيرها في العملية السياسية والاقتصادية، فإن البورجوازية أو القضايا الاقتصادية لا تعتبر عقبة أمام البيروقراطية... الدكتور هاديان ماذا يمكنك أن تضيف إلى بحثنا الاقتصادي هذا؟

الدكتور هاديان: أهم المسائل التي يجب أن نطرحها في بحثنا هي العجلة الإنتاجية، ذلك أن تفعيل هذه العجلة يعود تلقائياً بالرفاه والاستقرار. وكلما ازداد حجم الطلب، ازدادت الضغوط وتضمحل قدرة الحكومات. وستواجهون في المستقبل مثل هذه المشاكل حتماً، وربما تكون الحركات الديموقراطية أحد عوامل الضغط تلك. وإذا ما نظرنا إلى إيران أو إلى بلدان أخرى في المجتمع الدولي، نرى أن الحكومة هي التي تتكفل بإنشاء مجتمع مدني. بعبارة أخرى نحن نسير باتجاه تشكيل مجتمع مدني بتوجيه من الدولة، وهي رأس الهرم. وأنا أظن أساساً، شئنا أم أبينا، أن للدولة دوراً مصيرياً في هذا المجال، وهو مكمّل ومساعد لدور القطاع الخاص في الهيكلية الاقتصادية. في أي حال يتطلب ذلك تضافر الجهود، ولا ننسى دور الحكومة المهم في دعم العجلة الاقتصادية وتعزيزها.

الدكتور أحمدي: أشير هنا إلى مسألة مهمة، هي مسألة الدولة. تطرح الأبحاث المتعلقة بالعلوم السياسية والاجتماعية اليوم موضوع لامركزية الحكومات. والواقع أن كل المحققين توصلوا إلى استنتاج مفاده أن الحكومة ظاهرة لا يمكن تجاهلها. وقد أشار إلى ذلك الدكتور بشيرية عندما قال إن للحكومة أهميتها لأسباب مختلفة، سواء بسبب جهودها لإيجاد مجتمع مدني أم باعتبارها عقبة على طريق تحقيق الديموقراطية. القضية المهمة التي يطرحها البعض هي أن جذور هذه القضية تعود أساساً إلى المشروعية السياسية التي تواجهها الحكومات المعاصرة في الشرق الأوسط. وبسبب التغيرات التي قد نكون تطرقنا إليها في بحثنا، ومنها العولمة، فإن الشرق الأوسط أمام أزمة شرعية الأنظمة. وهو يسعى إلى مواجهتها. وفي إطار مشروع مواجهة هذه الأزمة تأتي نخبة من داخل أجهزة الأنظمة لتطرح مسألة الإنفتاح السياسي، وهذا ما أدى إلى ظهور كل التيارات المطالبة بالمجتمع المدني في الشرق الأوسط. والآن نحاول طرح السؤال الأخير، وهو إذا ما كانت حكومة أوليغارشية تمتلك قاعدة

اقتصادية مناسبة ومجتمع واعٍ، هل هناك إمكانية لإطاحتها؟ مع وجود طبقة المفكرين هل تنجح عملية الفصل بين الأيديولوجية والنظام؟ وهل أن الثقافة السياسية مهيأة للتغيير؟ يبدو أن السلطات في الشرق الأوسط تحكم سيطرتها ولن تسمح بأي تغيير أو تحوّل لأنها تمسك بالقوى السياسية والاقتصادية والإعلامية. إن تجربة الديموقراطية في الشرق الأوسط بدأت في مصر قبل غيرها. ففي العقد الثامن من القرن الفائت جرت انتخابات برلمانية. وبين عامي ١٩٨٣ و ١٩٨٧ عقدت آمال كبيرة على مسألة الانتخابات. وفي عام ١٩٩٠ جاءت الانتخابات بحكومة ذات نزعة تسلطية عملت ما يزيد عن عقد من الزمن على سدّ الطريق في وجه الديموقراطية، بحيث سلبت من التيارات المناوئة لها في الانتخابات الأخيرة أي قدرة على التحرك، وهذا ما قام به تحديداً الحزب الحاكم في مصر. وفي الجزائر وقف العسكر في وجه الديموقراطية. وهذا ما حصل أيضاً في تركيا، ومؤخراً في الأردن. إذا ما تطلّعتم إلى إيران، تلاحظون أن أهم تحوّل على صعيد منطقة الشرق الأوسط قد جرى فيها، إذ شمل هذا التغيير والتحوّل جزءاً عظيماً من الجهاز النخبوي الحاكم الذي راح يطالب بالديموقراطية. وشاهدنا كيف أن رئيس الجمهورية طالب بالتغيير، وهذه الظاهرة لم نرَ مثلها في بلدان أخرى من الشرق الأوسط، حيث تسعى الحركات الاجتماعية والأحزاب إلى تحقيقها، لكنها في النهاية تواجه الفشل. بعض المحللين يرون أن هذا التغيير في إيران ليس ذا فاعلية، لأن أصحاب القرار في البلد يمسكون بالقدرة الاقتصادية أيضاً، وبالتالي فهم لا يسمحون لهذا التغيير أن يستتب في المجتمع. سؤالي التالي للدكتور هاديان هو إذا ما اعتبرنا أن هزيمة النظام وتداعيه وتغيير التشريعات الحقوقية ومختلف مراحل التغيير السياسي، كلها من شروط تحقيق المجتمع المدني، كيف يمكن برأيك لهذا التغيير أن ينجح؟

الدكتور هاديان: أعود ثانية إلى ما ذكرته سابقاً... باعتقادي لن نشهد تغييراً أساسياً في المنطقة طوال العقد القادم. ربما يرحل مسؤول في بلد ما ويأتي غيره ليحلّ مكانه، هذا لا يعتبر تغييراً بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ. وأنا لا أرى في الأفق تغييراً في النهج الديموقراطي أو الليبرالي أو ما شابه ذلك، ولا يمكنني أن أدّعي أن هذه القضية آخذة في التقدم السريع داخل المجتمعات.

الدكتور أحمدي: إن ما يبعث على الأمل هو أن النخب السياسية، سواء كانت داخل النظام أم خارجه، ستتوصل تدريجاً إلى نتيجة مؤداها عدم قدرة أحد على إلغاء الآخر، وبالتالي فإن هذا التنافس وهذا الصراع لن يوصلا إلى نتيجة. وسيستنتج كل طرف أنه إما أن يعمل على إلغاء الطرف الآخر كلياً وإما أن يرضخ لقواعد اللعبة، وبسبب معضلات المجتمع يبدو مستقبل قوى المعارضة ضبابياً. فهي، وعلى مختلف الصعد، ليست واثقة من قدرتها على إلغاء الطرف الآخر كلياً. وعليه، فإنها ترى نفسها أمام خيارين، إما أن تثبت دورها وإما أن تخسر

كل شيء، ولا خيار ثالث أمامها. لذا وكون الإنسان عقلانياً والنخب تفكر بعقلانية وتفكر في مصالحها، فإن ثمة معادلة تفرض نفسها، وهي إما الرضوخ للحلول وإما حذفها نهائياً بسبب ما يلفها من غموض، فلربما نجح المنافس في إلغاء الطرف الآخر، إذاً نصل إلى نقطة نكون فيها متعادلين، ونخرج بائتلاف لنحقق شيئاً، وهذا أفضل من أن نخسر كل شيء. وبارقة الأمل الوحيدة في الشرق الأوسط هي أن يدرك رموز الأنظمة هذه الحقيقة. ففيها بداية تحقيق الديموقراطية. الدكتور سمتي ما هو تقويمك لكل ما دار في هذه المناقشة؟

الدكتور سمتي: أعتقد أن دور المسؤولين مهم للغاية. ولكن علينا أن ننتبه ولا ننسى أننا إن قبلنا بوجود حكومات نموذجية، فلن نصل إلى أحلام المدينة الفاضلة. أساساً تفتقر الخطابات المتناقضة والحملات المتبادلة إلى واقع منظّم ومنسجم، وثمة استنتاجات متفاوتة بغضّ النظر عن حقيقة ما يجري على الساحة من استعراض للقوى.

إن النموذج الذي نسير إليه ليس شبيهاً بتجارب بلدان أخرى قام فيها ميثاق بين الديموقراطيين والقوات العسكرية والبورجوازيين وبين البورجوازية الوطنية والبورجوازية العالمية والتكنوقراط. هذا الائتلاف في أميركا اللاتينية نجم عنه خلال عقدين أو ثلاثة عقود صفقات سياسية وتحولات ديموقراطية عسكرية، أدت بالتالي إلى تحقيق نوع من الديموقراطية. الوضع في الشرق الأوسط يفتقد مثل هذه الشفافية والوضوح. في الحقيقة، وعلى الرغم من معرفتنا بأن لدينا رموزاً نخبوية مقتدرة، فإن قسماً من رموز الحكم ستعي تدريجاً حقيقة أن الضغوط من الأسفل (القاعدة) ازدادت بشكل كبير، بمعنى أنه نوع من النضال من القاعدة ومقاومة من الأعلى، وهذا ليس بالوضع المثالي الجيد. بالتالي، فإن ما سيحدث هناك هو أن علينا أن نعيش ولسنوات طوال وضعاً مجهولاً حتى تتسع رقعة الضغوط المصطنعة وتزداد، وليس أمامنا من سبيل للفرار من هذا الوضع. بعبارة أخرى لقد شهدت أميركا اللاتينية تغييرات في تركيبة القوى من طريق الضغوط والتحركات السياسية نتيجة الفقر واللامساواة، ما أطلق يد القواعد في ممارسة الضغوط. أما في الشرق الأوسط، فإن تلك الضغوط لا تزال ضعيفة، وخاصة في بلدان الخليج.

الدكتور أحمدي: السيد عليزاده هل من كلمة توجهها في نهاية هذا البحث؟

السيد عليزاده: لست متشائماً حيال هذه الدول، أو بالأحرى لست متشائماً حيال الشرق الأوسط برمّته. بمقدورنا أن ننظر إلى مسألة الاعتراض على أنها قوّة محرّكة. فقد ينفع الخطاب في مكان ما، لا سيما حيث تطرح مسألة الحكومة الإصلاحية، وفي مكان آخر قد ينفع عامل العنف كمحرّك أولي بسبب الظروف التي يوفّرها نظام ذو نزعة تسلطية وترتبط مصالحه بشكل أو بآخر بالأجانب.

الدكتور أحمدي: في نهاية جلسة النقاش لا يسعني إلا أن أشكر الأساتذة المحترمين على مشاركتهم البنّاءة. وكمحصلة نهائية لكل ما طرحناه نقول إنه من الممكن إقامة مجتمع مدني ونوع من النظم الديموقراطية في المنطقة، ولكن نظراً إلى أن هذه الظاهرة بحاجة إلى وقت كما حصل في الغرب، فإن علينا أن ننتظر لنرى في أي اتجاه ستكون التغييرات والتحولات المستقبلية. إن التحوّلات في القضايا المطروحة اليوم في المجتمع، من ظهور قوى اجتماعية جديدة، وحصول تحوّلات اقتصادية، وكذلك ما يطرح على الساحة الدولية من قضايا، ومنها العولمة، والضغوط الاقتصادية والسياسية التي تمارس على الساحة الدولية، إضافة إلى مطلب القوى الاجتماعية بتوفير جوّ سياسي منفتح؛ كلّ ذلك يجعل من عودة أصحاب النزعة التسلطية واستمراريتهم أمراً مستحيلاً. في أيّ حال، المجتمع المدني ضرورة يرتبط زمن تحققها بمسائل وقضايا مختلفة ولا يمكن أن يصدر في حقها حكم شامل. ربما واجهنا في غالبية أعمالنا كثيراً من العثرات، لكن ما يبعث على التفاؤل هو أننا انطلقنا، ولا مجال للعودة إلى الوراء ثانية... شكراً لكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

دراسات

أ. د. فكتور الكك*

المرأة والتنمية: إيران نموذجاً

لن تقوم قائمة للديموقراطية في ديار العرب، ولا في العالم النامي، إذا بقيت المرأة غائبة ومغيّبة عن ساحة الحياة!

الديموقراطية والتنمية: علاقة جدلية

الديموقراطية مفوم شامل تنبع منه قيم وممارسات عملية تفعل في حياة المجتمعات وتحوّلها من الانفعال إلى الفعل، ومن السكون إلى الحركة، أي من العيش إلى الحياة... قال الشاعر:

ليس من مات فاستراح بمَيْتٍ ... إنما المَيْتُ ميِّتُ الأحياءِ

وللانتقال من العيش إلى الحياة، أي إلى النمو والتنمية بوجهيهما العملي والنظري، أي الاقتصادي والمعنوي، لا بد من الأخذ بمقومات الديموقراطية، ومن بينها بمبادئ تُجذّرها في أرض التغيير، هي حقوق الإنسان ومشاركة الشعب - كل الشعب، وإدارة عامة كفية. هذه هي المرتكزات الأساسية للتنمية السليمة والمستمرة التي تصون كيان مجتمع ما في عالم يتفجر عدد سكانه، ويزدرد فيه القوي الضعيف، بشكل أنيق أو عنيف. إذ يجب ألا ننسى أن الإنسان هو هدف التنمية لا الدولة في حد ذاتها. وهو، في الوقت نفسه، العنصر الرئيس في التخطيط لمسار التنمية وهدفها، كما أنه، بين هذين القطبين، أهم الموارد إنتاجاً فيها. أوليست موارد تطوير الدخل في المجتمع - وهي التنمية وتوزيعها بعدل - سعياً إلى الرفاه والحياة الكريمة،

* أستاذ دراسات عليا في الحضارة العربية الإسلامية والأدب المقارن، ورئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية. و «الدراسات الأدبية» العربية - الإيرانية (تصدر عن الجامعة اللبنانية) أمين سرّ المجمع الثقافي العربي.

تدور حول محور واحد هو الإنسان؟ لذا كان من حقه أن يشارك في اتخاذ القرار لتعلقه بمصيره الدنيوي.

هذه المرتكزات الأساسية للديموقراطية، وتالياً للتنمية، تشكّل المرأة أحد ركنيها جنباً إلى جنب مع الرجل. فلا ديموقراطية من دون مشاركة المرأة، ولا إدارة عامة كفيّة من دون إسهام المرأة. وعليه فلا تنمية سليمة ومستمرة من دون النصف الجميل، والجمال ليس في الأصنام تُعبد، بل بالشخوص تتحرك وتحيا لتنتج.

الدولة والمجتمع المدني: تنافذ ومشاركة

هذه الشؤون لا تتحقق في إطار الدولة الموكلة بها وحسب. فللمجتمع المدني دور موازٍ لها تضطلع به مؤسساته كما تقوم به مؤسساتنا. ومن حظنا أن لغتنا العربية تنفرد بمصطلح «الإنسان» الذي يوحد المدلول بين الرجل والمرأة. فإذا ذكرنا حقوق الإنسان لم نفرّق بينهما، غير أننا تناسينا فنسينا لغتنا واشتقاقاتها الناشئة عن جذر واحد حيث المرء والمرأة قطرتان من ينبوع واحد، كما غفلنا عن تعاليم الأديان أو أننا سفينا عليها ريح الهوى لمصلحتنا، فغابت عن قلوبنا وعقولنا آية القرآن الكريم.. «**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون**»[1]. كما غابت عنا آيات ومواقف وردت في الإنجيل والتوراة. ولما كان المولى الخالق قد خلق لنا من أنفسنا أزواجاً، فكيف يجوز لنا أن نجعل منزلتهنّ دون منزلتنا وألا نساويهن بأنفسنا؟ وأين المودة وأين الرحمة اللتان أمر بهما؟

مهما يكن من أمر، إن التقاليد الاجتماعية كثيراً ما حولت التعاليم السامية إلى جانب مصلحة النظام البطريركي وفسّرت تعاليم الوحي بما يتفق وأنانية أهل ذياك النظام لا وفاق مصلحتهم ومصلحة المجتمع البعيدة المدى. ومن هذا المنطلق لنبين لأهل هذا النظام القعديّ ولأولي الألباب ممن يتفكرون، بحسب عبارة القرآن الكريم، أن لا إنماء مستمراً يمكن أن يتحقق لمجتمع ما، ويوفر له الراحة والرفاهية والسعادة الدنيوية إلا بمشاركة جميع أفراد الشعب، والمرأة تشكل نصف أفراد أي شعب، وأحياناً أكثر من ذلك.

معطيات أساسية

لا يمكن طرح إشكالية التنمية في أي مجتمع، إذا لم نأخذ في الحسبان المعطيات الآتية:

- حقوق الإنسان؛
- التنمية الإنسانية؛
- الديموقراطية؛

ـ المشاركة الشعبية في التنمية؛

ـ جودة الأداء على مستوى الإدارة العامة؛

وإذا كان الانماء السليم والمستديم لا يتحقق إلا بتوافر هذه المعطيات، فإن هذه المعطيات لا تؤتي أكلها إلا إذا كان للمرأة في مجتمعاتنا الدور نفسه الذي للرجل. فلنتناول هذه المعطيات في خطوطها العامة: لا يجوز البحث في حقوق الإنسان إلا من منطلق كونها مجموعة من حقوق لا يمكن تفكيكها؛ هي حقوق سياسية و اقتصادية واجتماعية ومدنية وثقافية في آن، وهي حقوق فردية وجماعية في الوقت نفسه، أعلنت على الملأ في الشرع الدولية، وبيانات المنظمات الإقليمية المعنية بحقوق الإنسان. وقد أدى تصنيفها في أولويات مصطنعة إلى استغلال ذلك من قبل بعض الحكام، فألغوا الحقوق المدنية والسياسية أو قيّدوها في سبيل إنماء اقتصادي مزعوم، غير مدركين أن أي إنماء اقتصادي لا يمكن أن يتحقق من دون تنمية الموارد الإنسانية، أي دون أن يحقق الفرد ذاته بممارسة حقوقه حراً في المجتمع وبدون أن يحقق المجتمع ذاته بالمشاركة الديناميية الحرة في مشروع التنمية[٢]، ولنا أمثلة على هذا الخلل كثيرة في الأنظمة الديموقراطية التي اضطرب استقرارها عندما أهمل السياسيون الحقوق الاجتماعية والاقتصادية لشعوبهم أو هم لم يعمدوا إلى ردم التفاوت الشاذ الذي رافق النمو الاقتصادي غير المتوازن وغير المضبوط. فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن لمجتمع نصفه مغيّب، أي نساؤه مغيبات عن مسيرة الحياة، أن يحقق التنمية المنشودة؟ إن عائدات التنمية الناقصة بغياب المرأة ينبغي أن تلبي حاجات ضعف العدد الذي أسهم في تحقيقها، أو أكثر من ذلك أحياناً، أي عدد النساء اللواتي لم تتح لهن فرص المشاركة في التنمية، ناهيك بأن مقداراً كبيراً من فيء هذه التنمية تمتصه العمالة الأجنبية على مختلف المستويات، كما حصل في أكثر البلدان النفطية، لأن المرأة لا تمارس حقوقها في العمل وسواه. وبيان ذلك أن نسبة مشاركة المرأة في النشاط الاقتصادي أو التنمية الاقتصادية قد لا تتجاوز العشرين في المئة من مجموع السكان في معظم البلدان العربية، ما عدا في السودان ولبنان وموريتانيا، في حين تدور حول الخمسة في المئة في بعض البلدان العربية[٣].

ثمة مسلّمات ينبغي أن تكون مؤمنة في أي بلد، ولا سيما في البلدان العربية والإسلامية التي تعنينا أكثر من سواها، مع إيماننا بأن الإنسان أخو الإنسان في أي زمان وأي مكان، وهي الوضع الصحي السليم، والوضع التعليمي التربوي المكيّف وفاق حاجات كل مجتمع، والوضع الاقتصادي الذي يكفل للمرأة حرية المبادرة في مختلف القطاعات الاقتصادية. فإذا توافرت هذه الأوضاع، انطلقت المرأة كتفاً إلى كتف ويداً بيد مع الرجل نحو مستقبل أفضل لهما ولذريتهما ولوطنهما وللإنسانية. وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف ينبغي أن تناضل المرأة ونناضل معها لتدخل في صميم المؤسسات القائمة المعنية بالتنمية، وذلك بتغيير

التشريعات وسن قوانين جديدة حيث يستلزم الأمر، بحيث تصل إلى مراكز القرار. إذ إنها خارج هذه المراكز لا تستطيع أن يكون لها دور فاعل في عملية التنمية المبتغاة. لذلك نعود إلى القول إن حقوق الإنسان، وتالياً حقوق المرأة، لا يمكن أن تتجزأ، فهي كل متماسك.

مجالات المرأة

مجالات إسهام المرأة في عملية التنمية هي مجالات الرجل نفسها، ولا سيما الإنتاج الغذائي والرعاية الصحية والتغذية وإدارة الأعمال والتربية. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن عملية التنمية ليست غاية في ذاتها، بل هي معبر إلى حياة فضلى للإنسان، ولا يمكن ذلك إلا بإحداث تغييرات في المجتمع تمهد الطريق للتنمية فالرفاه فالسعادة الدنيوية. ولا بد في هذا الإطار من الإشارة إلى مسألة مهمة في عملية التنمية من حيث علاقة المرأة بها، وهي أنه ينبغي اعتبار العمل المنزلي الذي تقوم به المرأة بأوجهه المتعددة قيمة اقتصادية تنموية، إذ أنها به تسهم في إنتاج الخدمات. ولولا قيام ربة البيت بها لاضطرت العائلة إلى الإنفاق لشرائها من سوق العمل(٤). فالبيت مجتمع مصغر تقوم فيه المرأة بإدارة الأعمال والإستهلاك والعلاقات الاجتماعية والصحية، إضافة إلى مهمات الأمومة وإعداد الأولاد ليكونوا العنصر الإنساني الفاعل في المجتمع. ولما كنا نحرص على صيانة كيان المنزل والعائلة والأسرة في بلداننا العربية والإسلامية، ونطمح في الوقت نفسه إلى حياة أفضل تؤمنها لنا التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وكنا نشهد في الغرب ازدهار قطاع التنمية على حساب العناية بالأسرة أحياناً، وكذلك في مجتمعاتنا، فإننا نرى لزاماً علينا أن نوفق بين الأمرين. فهناك النساء اللواتي شبّ أولادهنّ عن الطوق واستقلوا، فيتسنى لهن الانصراف إلى العمل بمزيد من الحرية، وهناك اللاتي يضطلعن بمهمة تربية الأطفال أو الأولاد. من هنا ينبغي للدول والمؤسسات الأهلية المعنية بالشأن الاجتماعي، بالتعاون مع أرباب العمل، أن توفر لهؤلاء النساء فرصة العمل الجزئي المبرمج بحيث يؤمن، بالتكامل بين مجموعة من النساء، العمل بموجب الدوام الكامل.

كما تنبغي زيادة عدد المؤسسات الحاضنة للأطفال وتحسين أدائها، بحيث تستطيع المرأة العاملة بعد بلوغ طفلها سناً مناسبة، أن تعود إلى عملها. بكلمة أخرى، يجب استنباط أطر وإقامة مؤسسات واستحداث وسائل عملية تتيح للمرأة ممارسة العمل، لأن في ذلك إغناء لتجربتها في الحياة، ولوعيها الشؤون العامة بالممارسة لا من خلال التلفزيون، وتأميناً لمزيد من النضج، وهي أمور تعود بالخير على تربية أطفالها وأولادها، والتي ينبغي أن تجري بالتفاعل مع الحياة لا أن تحصر داخل جدران المنزل في عالم صغير متقوقع. على أن تأمين الأطر المشار إليها وسواها، على غرار ما هو قائم في بعض البلدان المتقدمة، والأطر التي يجب أن تُستنبط لمواجهة الحاجة الناشئة عن تطور شؤون العمل، تشكّل البنية الأساسية لتوفير فرص العمل للمرأة، بل هي تحررها شيئاً فشيئاً من ضغط الوقت، لتنتقل بمزيد من الإقبال

على قطاع إدارة الأعمال والمشاريع الإنمائية الكبرى، كما يحصل منذ عهد قريب في عدد محدود جداً من البلدان العربية، مثل تونس، وفي بلد إسلامي كإيران.

إيران نموذجاً لحقوق المرأة والتنمية

لن أتوقف عند ما أنجزته تونس الرائدة منذ عهد ما بعد الاستقلال، ولا سيما بعد السابع من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ بالنسبة إلى المرأة، بحيث يمكن أن يقال، بضمير مرتاح، إن تونس سبقت بعض البلدان الأوروبية والمتوسطية، وغدت نموذجاً يُحتذى. لكن يجدر بي أن أتوقف عند بلد إسلامي كان مصدر خوف إبان ثورته الإسلامية وفي المرحلة الأولى من قيام جمهوريته الإسلامية بعد عام ١٩٧٩، وهو إيران، فأصبح اليوم يسير بخطى ثابتة، وإن وئيدة، نحو الديموقراطية الصحيحة، ويقول بحوار الحضارات وحقوق الإنسان واحترام حقوق الشعوب في تقرير مصيرها بعيداً من فرض نموذج معين. وقد كان أبرز التطورات الاجتماعية في إيران هو تحول وضع المرأة بسرعة إلى مثال يُحتذى في معظم ميادين الحياة. ولا يتسع المجال لتناول هذه الميادين واحداً واحداً، لذلك اقتصر على بعضها، وأختار الأمثلة المتعلقة بدور المرأة الإيرانية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية في بلادها، ثم أتناول المعطيات التي تهيئ السبل لهذا الدور، كما حددناها سابقاً.

من المسؤوليات العادية إلى مراكز القرار

استطاعت المرأة الإيرانية أن تحصل خلال السنوات الأخيرة، ولا سيما خلال العقد الأخير، على دعم المسؤولين لتشارك في الإنتاج القومي. فقد رُفع الحيف عن المرأة الإيرانية في مجالات العمل، سواء في القطاع الخاص أو القطاع العام. ووصلت المرأة إلى مسؤوليات رفيعة في القطاعين، بحيث تربعت أحياناً في مراكز القرار:

- هناك في رئاسة الجمهورية امرأة في منصب مساعد الرئيس[٥]؛

- في وزارة الصحة والتعليم الطبي تشغل المرأة منصب مساعدة الوزير لشؤون البحث العلمي، وأخرى في منصب مستشار الرئيس؛

- في وزارة الداخلية تشغل امرأة منصب مساعد الوزير؛

- في طهران ترأس امرأة بلدية الحي السابع الكثير الازدحام بالسكان؛

- في دائرة التخطيط والموازنة ارتفع عدد النسوة اللواتي يقررن السياسات التخطيطية بحيث تجاوز الست؛

- في رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية التي تنشط في العالم بمثابة وزارة للثقافة خارج

إيران تشغل منصب مستشار الرئيس سيدة دكتورة في الفلسفة؛

- في الجمعيات التعاونية الزراعية ولجانها، ازداد عدد النساء في مواقع القرار؛

- عدد المستشارات في مواقع المسؤولية في جميع المستويات كبير، بدءاً برئاسة الجمهورية، ومروراً بالوزارات، ووصولاً إلى المصالح المتخصصة؛

- عدد المديرات العامات من النساء غدا ملفتاً للانتباه.

إذا انتقلنا إلى مجال السلطة التشريعية التمثيلية، ألفينا عدداً لا يستهان به من النساء في مجلس الشورى الإسلامي أو ما نسميه مجلس النواب أو البرلمان. وهو عدد يتجاوز الدزينة، مع الإشارة إلى أن سيدة، هي عقيلة وزير الثقافة السابق الدكتور مهاجراني، نالت أعلى عدد من الأصوات في الانتخابات النيابية الأخيرة، وليست ظاهرة وحيدة، فكثيرات سواها نلن ما نالته وتفوقن على الرجال، وهذا دليل على كثافة مشاركة المرأة الإيرانية في الاقتراع، أي على حيويتها السياسية والاجتماعية. فما تزال النسوة الإيرانيات يطالبن بالمزيد ويناضلن لتحقيق المزيد دون أن يكون ذلك منحة تعطى لهن، ولن يرضيهن أن يكون عددهن في مجلس الشورى قد بلغ أربعة أضعاف ما كان عليه في الدورة الأولى. أما إذا يممنا شطر العلوم الدينية، ومن بينها الفقه الإسلامي، فإننا نقع على أمر عجيب. فقد كان علم الفقه منذ نشأته، لأسباب تاريخية اجتماعية معروفة، مقصوراً على الرجال، وكذلك سائر العلوم الدينية، ومنها التسمية الدالة في مجال علم الرجال، ولا يستثنى من ذلك إلا إشارات إلى بعض فقيهات الأندلس في كتاب «جذوة المقتبس» للحميدي، على سبيل المثال، وسواه.

النساء والتعلم

إقبال النساء الطاغي على اكتساب العلم في إيران هدم في وجههن جميع السدود، فاجتحن هذا القطاع المقصور على الرجال بسبب مشاركتهن المنقطعة النظير في الثورة الإسلامية وبلائهن الحسن فيها، فهن، اليوم، حاضرات في أعلى مستويات الحوزات العلمية وقد نالت كثيرات منهن درجة الاجتهاد وإجازة الرواية عن علماء الدين من الدرجة الأولى.

أما في القطاع الخاص فإن عدد النسوة العاملات الفاعلات فيزداد بازدياد وعي المجتمع المدني. وقد برزت المرأة في مجالات شتى، ولا سيما في السينما والفنون، حتى أن تفوق العاملات من النساء في السينما غدا مضرب الأمثال. وليست مريم مخملباف ابنة الثامنة عشرة المخرج السينمائية المتفوقة الوحيدة. فهناك كثيرات سواها. كما أن عدد الممثلات يرتفع باستمرار ودونك شاهد على ذلك كتاب ضخم صدر أخيراً في طهران للتعريف بالنساء العاملات في حقل السينما. وما يقال في مجال السينما يقال مثله في مجال الإعلام، حيث حققت المرأة الإيرانية نجاحاً كبيراً. فهناك أكثر من عشر مجلات تصدرها ويتولى شؤونها نساء رائدات، إضافة إلى

عشرات النساء اللواتي يعملن في الصحافة اليومية والأسبوعية وسواهما، وكذلك في مجال التصوير الصحافي. ويعود هذا وسواه مما لم نذكر إلى إقبال المرأة الإيرانية على التعلم بوتيرة عجيبة بعد الثورة، بحيث أن عدد الطالبات الجامعيات اليوم في إيران يفوق نسبة الرجال بخمسة في المئة، وفي هذا السياق تنبغي الإشارة إلى أن نسبة النساء المتعلمات العاملات تفوق نسبة الرجال المتعلمين اليوم في إيران. إذ أنها زادت منذ عام ١٩٩٦ عن نسبة الرجال ١٥ في المئة، في حين كانت قبل ذلك متدنية (هذا جدول تطوري يبين تصاعد نسبة العمالة النسوية في إيران بين الأعوام ١٩٧٦-١٩٩٦، والعمالة الذكورية، وكلاهما للمتعلمين العاملين بحسب المناطق وبصورة شاملة أيضاً:

الموضوع	عام ١٩٧٦		عام ١٩٨٦		عام ١٩٩٦	
	المرأة	الرجل	المرأة	الرجل	المرأة	الرجل
في إيران جمعاء	٤٢,٢١	٣٨,١٨	٥٩,٢١	٦٣,٨٩	٧٨,٣٩	٧٩,٨٦
المدن	٦٠,٩٨	٦٤,٥٥	٧٣,٢٦	٨٨,٧٩	٨٦,٥٧	٩٢,٧٠
الأرياف والقرى	٢٤,٧٩	١٠,٧٦	٤٢,٠٥	٣٥,٦٣	٦٥,٩٤	٦٣,٨١

وهذا جدول آخر يبين المعدل النسبي للمتعلمين بحسب مراحل التدريس للعام ١٩٩٦

الموضوع	ذكور وإناث	ذكور	إناث
المرحلة الابتدائية	٣١,٧	٣٤,٣	٢٨,٤
المرحلة المتوسطة	٢٦,٥	٢٧,١	٢٥,٣
المرحلة الثانوية	٣١,٥	٣٢,٦	٢٩,٩
الدراسات العليا	٣٦,٦	٣٨,١	٣٣,٦
المتعلمون	٣٥,٢	٤٠,٢	٣٣,٤

أما خلال سنة ٢٠٠١، فكما أسلفنا، تفوقت نسبة عدد الجامعيات على الجامعيين بعشرة في المئة، أي ٤٥ في المئة للذكور و ٥٥ في المئة للإناث. كما يشار إلى أن عدد الذين غادروا المدرسة في المرحلة الابتدائية انخفض سنة بعد سنة. وفي مقابل ذلك ارتفع عدد الأفراد الذين أكملوا الدراسة حتى مستوى الدراسات العليا. ولا يخفى أن ارتفاع نسبة المتعلمين هو من أهم المؤشرات الاجتماعية التي تفعل في عملية التنمية، لأنه يزيد المشاركة في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في وجوهها المختلفة، وهو أمر يترك أثره البيّن في نمو السكان

لناحية عاملي الولادات والوفيات وعلاقة ذلك بالمستوى العلمي للسكان.

كانت نسبة النساء المتعلمات مع قيام جمهورية إيران الإسلامية نحو ٢٦ في المئة عام ١٩٨٦، ثم ارتفع إلى ٥٢ في المئة، وبلغ ٧٤ في المئة عام ١٩٩٦، أي أن نسبة النساء المتعلمات ازدادت منذ ١٩٧٩ ثلاثة أضعاف ما كانت عليه.

أما الذي يسترعي النظر، فهو ارتفاع المستوى التعليمي في المناطق الريفية والقروية بشكل عظيم، بحيث ارتفع معدل الزيادة في مجال التعليم النسوي من ١,٢ في المئة عام ١٩٧٦ إلى ٦٢ في المئة عام ١٩٩٦(٧). وبديهيٌ أن هذا الارتفاع القياسي يشكّل عامل ضغط كبير من قبل المجتمع النسوي لإيجاد فرص عمل ولمشاركة المرأة في مختلف مجالات التنمية.

* * * *

إذا كنا قد شددنا على دور المرأة العربية والمسلمة المتزوجة بشكل عام، فإن ذلك يعود إلى أن أكثرية الفتيات في المحيطات التي أشرنا إليها يتأهلن في سن مبكرة خلافاً لما يحدث في مجتمعات أخرى. كما أن تناولنا الموضوع لم يتطرق إلى العوائق الاجتماعية التي يمكن أن تعيق مسيرة اسهام المرأة في التنمية، وتالياً في تطوير الحضارة محلياً وإقليمياً وإنسانياً، لأننا نعتقد أن تراثنا الغني وأدياننا الموحدة وضعت المرأة في مكانة سامية. فإذا قرأنا تراثنا من جديد، وعدنا إلى أدياننا بروح خلاقة وروحانية بعيدة عن ذهنية الجدل، وجدنا السبيل السوي لتطوير ذهنياتنا ومجتمعاتنا. ولا بد لنا كي نجسد جهودنا من أن نعمل لترجمة جهودنا واقتراحاتنا في قوانين وتشريعات تثبت حقوق المرأة وترسخها إلى جانب القيام بحملات توعية اجتماعية، بكل الوسائل التربوية والإعلامية وسواها، كي تنفذ القوانين بيسر وبرضى من مجتمعاتنا التي تعودت أنماطاً تقليدية من التفكير والممارسات تخطاها الزمن، إذ أن أولادنا خلقوا لزمان غير زماننا، كما قال الإمام علي بن أبي طالب. وقد قال جبران خليل جبران: «إن أولادكم ليسوا أولاداً لكم، إنهم أبناء وبنات الحياة المشتاقة إلى نفسها، بكم يأتون إلى العالم ولكن ليس منكم. أنتم تستطيعون أن تمنحوهم محبتكم ولكنكم لا تقدرون أن تغرسوا فيهم أفكاركم لأن لهم أفكاراً خاصة بهم»(٨).

(١) القرآن الكريم ـ سورة الروم (٣٠)، الآية ٢٠.

(٢) دلت على ذلك مؤشرات برنامج الأمم المتحدة للتنمية (Pnud-Undp) فبينت بجلاء الرابط البارز بين درجة ممارسة الحريات السياسية أو الحريات المدنية والسياسية، ودرجة التنمية الإنسانية (الرفاه الجسدي والمادي). تراجع نصوص البرنامج المذكور. كذلك ذكرت شرعة الأمم المتحدة في ما يخص الحق في التنمية «أن الإنسان هو الموضوع المحوري لعملية التنمية».

(٣) راجع أبحاث:

-Julinda Abu Nasr, Nabil F. Khoury and Henry Azzam, *Woman, Employment, and Development in the Arab World*, New Babylon, Studies in the Social Sciences 41 (Berlin, New York: Mouton Publishers, 1985).

- Huda Zurayk, "Women's Economic Participation" in Frederic E, Shorter and Huda Zurayk, eds., *Population Factors in Development Planing in the Middle East* (New York: Population Council, 1983).

(٤) راجع:

G. Stevens and M. Boyd "The Importance of Mother: Labour Force Participation and International Mobility of Woman", *Social Forces*, Vol. 59 (1980) pp. 187 and supra.

(٥) راجع:

Salvatore Lombardo, *Un Printemps Tunisien* (Marseille: Autres Temps, 1998), pp. 83 - 91, surtout l'exemple de "Maille Fil" et de sa directrice Amel Bouchamaoui.

(٦) وذلك خلال ولاية السيد محمد خاتمي.

(٧) هذه الإحصاءات مقتبسة من نشرات مؤسسة الإحصاء في طهران.

(٨) جبران خليل جبران، النبي، (بيروت: مكتبة صادر ـ دار جبران) ص ١٢ـ١٣.

١ . الاتفاقية (١٥٦)
بشأن تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بالنسبة للعمال، رجالاً ونساءً: العمال ذوو المسؤوليات العائلية

المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية،

انعقد في جنيف بدعوة من مجلس إدارة مكتب العمل الدولي، وفي إطار دورته السابعة والستين بتاريخ ٣ حزيران/ يونيو ١٩٨١.

وبالنظر إلى إعلان «فيلادلفيا» بشأن أهداف منظمة العمل الدولية الذي يقرّ المبدأ القائل بأن لكل إنسان، بمعزل عن كل اعتبار عرقي أو عقائدي أو جنسي، الحق في السعي إلى رفاهيته ونموّه الروحي في أجواء من الحرية والكرامة والأمن الاقتصادي وتكافؤ الفرص.

وبالنظر إلى بنود الإعلان بشأن تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بالنسبة للنساء العاملات وإلى القرار المتعلق بخطة العمل الهادفة إلى تعزيز تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بالنسبة للنساء العاملات، والذي تبناه مؤتمر العمل الدولي عام ١٩٧٥.

وبالنظر إلى أحكام الاتفاقيات والتوصيات الدولية بشأن العمل والتي ترمي إلى تأمين تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بالنسبة للعمال، رجالاً ونساءً، إلى الاتفاقية والتوصية بشأن تكافؤ الأجور (١٩٥١) والاتفاقية والتوصية بشأن التفرقة العنصرية في العمالة وفي المهن (١٩٥٨) والباب الثامن من التوصية بشأن تنمية الموارد البشرية (١٩٧٥).

وإذ يلاحظ أن الاتفاقية بشأن التفرقة العنصرية في العمالة وفي المهن (١٩٥٨) لا تتناول بشكل خاص التمييز القائم على أساس المسؤوليات العائلية ويرى من الضروري وضع أنظمة إضافية في هذا المجال.

وبالنظر إلى بنود التوصية بشأن التوظيف (النساء ذوات المسؤوليات العائلية) (١٩٦٥) وإلى التطورات التي نشأت منذ إقرارها.

وبالنظر إلى الوثائق حول تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بالنسبة للعمال رجالاً ونساء الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة ولا سيما الفقرة الرابعة عشرة من مقدمة الاتفاقية الدولية بشأن القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (١٩٧٩) والتي تنص على أن الدول

الأطراف تعي تماماً الحاجة إلى تغيير الدور التقليدي للرجل كما للمرأة في المجتمع وفي الأسرة بغية تحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة.

وإذ يعتبر أن مشاكل العمال ذوي المسؤوليات العائلية تشكل أوجهاً لمشاكل أشمل تتعلق بالأسرة وبالمجتمع يجب أخذها في الاعتبار في مجال السياسات القومية.

وإذ يرى الحاجة إلى تحقيق تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بشكل فعّال بين العمال، رجالاً ونساءً، ذوي المسؤوليات العائلية من جهة، وبين هؤلاء وعمال من فئات أخرى من جهة ثانية.

وإذ يعتبر أن عدداً من المشاكل التي يواجهها العمال بصورة عامة تتفاقم لدى ذوي المسؤوليات العائلية وبالتالي يقرّ الحاجة إلى تحسين ظروف هؤلاء عن طريق اعتماد تدابير تستجيب لمتطلباتهم الخاصة بالإضافة إلى تدابير تهدف إلى تحسين ظروف العمال بشكل عام.

وإذ عزم على تبني مقترحات معينة تتعلق بتكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بالنسبة للعمال، رجالاً ونساء: العمال ذوي المسؤوليات العائلية، وهو الموضوع المدرج تحت البند الخامس من جدول أعمال الدورة.

وإذ عزم على إعطاء هذه المقترحات صفة الاتفاقية الدولية.

يقرّ في اليوم الثالث والعشرين من يونيو / حزيران لعام ألف وتسعماية وواحد وثمانين الاتفاقية التالية التي يطلق عليها اسم الاتفاقية بشأن العمال ذوي المسؤوليات العائلية (١٩٨١):

المادة ١

١ - تطبق هذه الاتفاقية على العمال، رجالاً ونساء ذوي المسؤوليات المرتبطة بأولادهم الذين في عهدتهم بحيث تحد هذه المسؤوليات من إمكانياتهم على صعيد إعداد أنفسهم للنشاط الاقتصادي وخوضه والمساهمة فيه والتقدم في إطاره.

٢ - تطبق أحكام هذه الاتفاقية على العمال، رجالاً ونساء، ذوي المسؤوليات العائلية المرتبطة بسائر أفراد العائلة الأقربين الذين هم بحاجة أكيدة للرعاية والإعالة بحيث تحد هذه المسؤوليات من إمكانياتهم على صعيد إعداد أنفسهم للنشاط الاقتصادي وخوضه والمساهمة فيه والتقدم في إطاره.

٣ - بمفهوم هذه الاتفاقية يقصد بالتسميتين «الأولاد الذين في عهدتهم» و «سائر أعضاء العائلة الأقربين الذين هم بحاجة أكيدة للرعاية والإعالة» الأشخاص الذين يتم تحديدهم على النحو المذكور من قبل كل دولة بإحدى الوسائل المشار إليها في المادة ٩ من هذه الاتفاقية.

٤ - يشار في ما يلي إلى العمال موضوع الفقرتين ١ و ٢ من هذه المادة باسم: «العمال ذوي المسؤوليات العائلية».

المادة ٢

تطبق هذه الاتفاقية على كل فروع النشاط الاقتصادي وعلى العمال من كافل الفئات.

المادة ٣

١ - من أجل أن يتحقق تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بشكل فعال بالنسبة للعمال رجالاً ونساء يكون من بين أهداف السياسة القومية لكل دولة عضو، تمكين الأشخاص ذوي المسؤوليات العائلية الذين يحصلون على وظيفة أو يسعون إليها من ممارسة حقهم هذا دون أن يكونوا عرضة لأي تمييز، وبقدر المكن، دون أن تتعارض وظيفتهم مع مسؤولياتهم العائلية.

٢ - بمفهوم الفقرتين ١ و ٢ من هذه المادة يقصد بعبارة «التمييز»، التمييز بين التوظيف والاستخدام كما تمّ تحديده في المادتين ١ و ٥ من الاتفاقية بشأن التمييز بين التوظيف والاستخدام، (١٩٥٨).

المادة ٤

بهدف تحقيق تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بشكل فعال بالنسبة للعمال، نساء ورجالاً، تتخذ كل التدابير المنسجمة مع الظروف والإمكانيات القومية والآيلة إلى:

أ - تمكين العمال ذوي المسؤوليات العائلية من ممارسة حقهم في الاختيار الحر للوظيفة.

ب - أخذ حاجاتهم في الاعتبار في ما يتعلق بشروط وظروف الاستخدام وبالضمان الاجتماعي.

المادة ٥

كما تتخذ كل التدابير التي تنسجم مع الظروف والإمكانيات القومية والتي تؤول إلى:

أ - أخذ حاجات العمال ذوي المسؤوليات العائلية في الاعتبار في مجال التخطيط الاجتماعي.

ب - تطوير وتعزيز الخدمات الاجتماعية الخاصة منها والعامة، كالعناية بالطفل والخدمات والتسهيلات العائلية.

المادة ٦

تتخذ السلطات والهيئات المختصة في كل دولة التدابير المناسبة لتعزيز الإعلام والتعليم، مما يولد لدى العامة تفهماً أوسع لمبدأ تكافؤ الفرص وتساوي المعاملة بالنسبة للعمال، رجالاً

ونساء، ولمشاكل العمال ذوي المسؤوليات العائلية ومما يؤدي، على صعيد الرأي العام، إلى خلق مناخات مؤاتية لتجاوز هذه المشاكل.

المادة ٧

تتخذ كل التدابير المنسجمة مع الشروط والإمكانات القومية، بما في ذلك تدابير في مجال التوجيه والتدريب المهنيين لتمكين العمال ذوي المسؤوليات العائلية من أن يندمجوا في إطار القوة العاملة ويلبثوا فيه ويعودوا إليه بعد غياب تفرضه عليهم هذه المسؤوليات.

المادة ٨

إن المسؤوليات العائلية لا تشكل بحد ذاتها سبباً قانونياً لإنهاء الاستخدام.

المادة ٩

تطبق أحكام هذه الاتفاقية إما بواسطة قوانين أو أنظمة أو عقود جماعية أو أنظمة العمل أو قرارات تحكيمية أو أحكام قضائية أو بواسطة كل هذه الأساليب مجتمعة أو بأي أسلوب آخر يتوافق والأعراف القومية التي قد تكون ملائمة، هذا مع أخذ الظروف القومية في الاعتبار.

المادة ١٠

تطبق أحكام هذه الاتفاقية على مراحل عند الاقتضاء، مع أخذ الظروف القومية في الاعتبار شرط أن تشمل تدابير التطبيق المتخذة، وفي جميع الأحوال، كل العمال المشار إليهم في المادة الأولى الفقرة الأولى:

٢ - على كل دولة عضو تصدق على هذه الاتفاقية أن تشير في التقرير المتعلق بتطبيق الاتفاقية، موضوع المادة ٢٢ من دستور منظمة العمل الدولية، إلى المجال الذي تنوي الاستفادة فيه من الفقرة الأولى من هذه المادة. كما عليها أن تذكر في التقارير اللاحقة إلى أي مدى أصبحت الاتفاقية سارية المفعول في هذا المجال أو من المقرر أن تصبح كذلك.

المادة ١١

من حق منظمات أرباب العمل ومنظمات العمل أن تساهم وبطريقة تنسجم مع الظروف والأعراف القومية في تصور وتطبيق التدابير الهادفة إلى تنفيذ أحكام هذه الاتفاقية.

المادة ١٢

يبلغ التصديق الرسمي على هذه الاتفاقية إلى المدير العام لمكتب العمل الدولي ليتم تسجيله.

المادة ١٣

١ ـ لا تلزم هذه الاتفاقية إلا أعضاء منظمة العمل الدولية التي سجلت تصديقاتهم عليها لدى المدير العام.

٢ ـ تدخل الاتفاقية حيّز التنفيذ بمضيّ اثنيّ عشر شهراً من تاريخ تسجيل تصديق عضوين عليها لدى المدير العام.

٣ ـ وتسري بعدئذٍ على أي عضو بمضيّ اثنيّ عشر شهراً على تاريخ تسجيل تصديقه عليها.

المادة ١٤

١ ـ يجوز لكل عضو صدّق على هذه الاتفاقية أن يتحلّل من التزامه بعد انقضاء عشر سنوات على تاريخ دخولها حيّز التنفيذ، وذلك بوثيقة تبلغ المدير العام لمكتب العمل الدولي لتسجيلها. ولا يسري هذا التحلل إلاّ بعد مضيّ سنة على تاريخ تسجيله.

٢ ـ كل عضو صدّق على هذه الاتفاقية ولم يمارس حق التحلل المنصوص عليه في هذه المادة خلال السنة التالية لانقضاء العشرة سنوات المذكورة في الفقرة السابقة يصبح ملتزماً بهذه الاتفاقية لفترة عشر سنوات أخرى. بعد ذلك يجوز له التحلل من التزامه كلما انقضت فترة عشر سنوات بالشروط الملحوظة في هذه المادة.

المادة ١٥

يقوم المدير العام لمكتب العمل الدولي بإبلاغ كل أعضاء منظمة العمل الدولية تسجيل كل وثائق التحلل التي ترده من أعضاء المنظمة.

٢ ـ يقوم المدير العام عند إبلاغه بتسجيل التصديق الثاني لديه بتوجيه نظر الأعضاء إلى تاريخ دخول الاتفاقية حيّز التنفيذ.

المادة ١٦

يبلغ المدير العام لمكتب العمل الدولي كل التفاصيل المتعلقة بالتصديق ووثائق التحلل المسجلة لديه وفقاً لأحكام المواد السابقة إلى الأمين العام للأمم المتحدة لتسجيلها وفقاً للمادة ١٠٢ من ميثاق الأمم المتحدة.

المادة ١٧

يقدم مجلس إدارة مكتب العمل الدولي إلى المؤتمر العام عند الاقتضاء تقريراً حول سير الاتفاقية وما إذا كان ثمة حاجة لإدراج مسألة تعديل هذه الاتفاقية، كلياً أو جزئياً، في جدول أعمال المؤتمر.

المادة ١٨

١ ـ إذا أقرّ المؤتمر اتفاقية جديدة تعدل هذه الاتفاقية كلياً أو جزئياً، وما لم تنص الاتفاقية الجديدة على خلاف ذلك تعتمد الأصول الآتي بيانها:

أ ـ إن تصديق أحد الأعضاء على الاتفاقية الجديدة المعدلة يستتبع بحكم القانون البطلان الناجز لهذه الاتفاقية دون النظر إلى أحكام المادة ١٤ وبمجرد الاتفاقية الجديدة المعدلة حيّز التنفيذ.

ب ـ ابتداء من تاريخ دخول الاتفاقية الجديدة المعدلة حيّز التنفيذ يتوقف قبول تصديق الدول الأعضاء على هذه الاتفاقية.

٢ ـ إن هذه الاتفاقية (الأساسية) تبقى على أي حال سارية المفعول بشكلها ومضمونها الحاليين بالنسبة للأعضاء الذين صدّقوا عليها ولم يصدقوا على الاتفاقية المعدلة.

المادة ١٩

يعتبر كل من النصين الإنكليزي والفرنسي لهذه الاتفاقية نصاً رسمياً.

٢ . الاتفاقية العربية بشأن المرأة العاملة لعام ١٩٧٦

إن مؤتمر العمل العربي المنعقد في دورته الخامسة في مدينة الإسكندرية بجمهورية مصر العربية (آذار/ مارس ١٩٧٦).

ومنطلقاً من أن التحرر الاقتصادي هو دعامة التحرر السياسي، وبما أن القوى البشرية هي الدعامة الأساسية لتحقيق التحرر الاقتصادي من طريق التنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة.

وحيث أن المرأة تمثل نصف هذه القوى، مما يقتضي إسهام الأيدي العاملة النسائية في عملية التنمية على أوسع نطاق ممكن، وعلى أساس المساواة التامة مع الرجل.

ولما كان انطلاق المرأة في تأدية دورها بطريقة فعالة ومثمرة، يحتم إيجاد المناخ المستقر والملائم لها، من طريق التشريعات، كما يحتم تقديم التسهيلات التي تعينها على القيام بواجباتها في الأسرة والعمل.

وتطبيقاً لما تنص عليه المادة العاشرة من الميثاق العربي للعمل، من أن الدول العربية توافق على توحيد شروط وظروف العمل بالنسبة لعمالها كلما أمكن ذلك.

يقرر: الموافقة على الاتفاقية الآتي نصها:

المادة ١

نطاق التطبيق: يجب العمل على مساواة المرأة والرجل في كل تشريعات العمل، كما يجب أن تشتمل هذه التشريعات على الأحكام المنظمة لعمل المرأة، وذلك في كل القطاعات بصفة عامة وعلى الأخص في قطاع الزراعة.

المادة ٢

الاستخدام والأجور: يجب العمل على ضمان تكافؤ الفرص في الاستخدام بين الرجل والمرأة في كل مجالات العمل، عند تساوي المؤهلات والصلاحية، كما يجب مراعاة عدم التفرقة بينهما في الترقي الوظيفي.

المادة ٣

يجب العمل على ضمان مساواة المرأة والرجل في كل شروط وظروف العمل، وضمان منح المرأة العاملة الأجر المماثل لأجر الرجل، وذلك عن العمل المماثل.

المادة ٤

التعليم والتوجيه والتدريب: يجب العمل على ضمان إتاحة الفرص للمرأة العاملة على قدم المساواة مع الرجل في كل مراحل التعليم، وكذلك في التوجيه والتدريب المهني قبل وبعد الالتحاق بالعمل.

المادة ٥

يجب العمل على ضمان توفير تسهيلات إعادة تدريب المرأة العاملة، بعد فترات انقطاعها المسموح بها عن مجال العمل.

المادة ٦

ظروف العمل وحماية المرأة: يحظر تشغيل النساء في الأعمال الخطرة أو الشاقة أو الضارة بالصحة أو الأخلاق التي يحددها التشريع في كل دولة.

المادة ٧

لا يجوز تشغيل النساء ليلاً، وتحدد الجهات المختصة في كل دولة، المقصود بالليل طبقاً لما يتمشى مع جو وموقع وتقاليد كل بلد. ويستثنى من ذلك الأعمال التي يحددها التشريع في كل دولة.

المادة ٨

يجب على صاحب العمل في المنشآت التي تعمل فيها نساء، تهيئة دار للحضانة بمفرده أو

بالاشتراك مع منشأة أو منشآت أخرى. ويحدد تشريع كل دولة شروط إنشاء ومواصفات ونظام دور الحضانة.

المادة ٩

يجب العمل على تخفيف الأعمال التي تكلف بها المرأة العاملة أثناء الفترة الأخيرة للحمل، وفي الفترة الأولى عقب الولادة، ويحظر تشغيلها ساعات إضافية في الفترات المذكورة.

المادة ١٠

رعاية الأمومة: للمرأة العاملة الحق في الحصول على إجازة بأجر كامل قبل وبعد الوضع، لمدة لا تقل عن عشرة أسابيع، على أن لا تقل مدة هذه الإجازة بعد الوضع عن ستة أسابيع ويحظر تشغيلها قبل انقضاء المدة المذكورة.

المادة ١١

تمنح المرأة العاملة إجازة مرضية خاصة في حالة المرض الناجم عن الحمل أو الوضع طبقاً لما يحدده التشريع في كل دولة، وذلك مع مراعاة عدم احتساب هذه الإجازة من بين الإجازات المرضية المنصوص عليها في القانون.

المادة ١٢

يحظر فصل المرأة العاملة أثناء حملها أو قيامها بإجازة الوضع أو أثناء إجازتها المرضية بسبب الحمل أو الوضع.

المادة ١٣

الإجازات الخاصة: لكلا الزوجين العاملين الحق في الحصول على إجازة بدون أجر لمرافقة الآخر في حالة انتقاله إلى مكان آخر غير مكان العمل الأصلي، في داخل الدولة أو خارجها، ويترك تحديد الحد الأقصى المصرح به لتشريع كل دولة.

المادة ١٤

للمرأة العاملة الحق في الحصول على إجازة بدون أجر للتفرغ لتربية أطفالها وذلك طبقاً للشروط وللمدة التي يحددها التشريع في كل دولة، ويحتفظ للمرأة العاملة بوظيفتها خلال هذه الإجازة.

المادة ١٥

الضمانات الاجتماعية: يجب أن يشمل تشريع التأمينات الاجتماعية الخاص بكل دولة تأميناً خاصاً بالأمومة.

المادة ١٦

أ ـ للمرأة العاملة الحق في الجمع بين أجرها أو معاشها، وبين معاشها عن زوجها بدون حد أقصى.

ب ـ لزوج المرأة العاملة الحق في الجمع بين أجره أو معاشه، وبين معاشه عن زوجته بدون حد أقصى.

جـ ـ لأولاد المرأة العاملة الحق في الجمع بين معاشهم عن والدهم، ومعاشهم عن والدتهم بدون التقيد بحد أقصى.

المادة ١٧

للأسرة أن تستفيد من التأمين الصحي الخاص بالمرأة العاملة، ويحدد التشريع في كل دولة المقصود بالأسرة.

المادة ١٨

للمرأة العاملة الحق في الحصول على المنح العائلية، وذلك في حالة إعالتها لأولادها ولزوجها إذا كان عاجزاً.

المادة ١٩

استحقاقات المرأة العاملة في حالة الاستقالة: للمرأة العاملة الحق في الحصول على كامل حقوقها في مكافأة نهاية الخدمة أو المعاش أو أية استحقاقات أخرى، في حالة استقالتها بسبب الزواج أو الإنجاب على أن تبدي رغبتها في الاستقالة في خلال المدة التي يحددها التشريع في كل دولة.

المادة ٢٠

أحكام عامة: تعتبر الأحكام المنصوص عليها في هذه الاتفاقية، حداً أدنى لما يجب أن يوفره تشريع العمل والتأمينات الاجتماعية للمرأة العاملة. ولا يجوز أن يترتب على الانضمام إلى هذه الاتفاقية، الانتقاص من أية مزايا أو حقوق نقدية أو عينية ينص عليها التشريع أو الأحكام القضائية أو الاتفاقات الجماعية أو العرف المعمول به في أي دولة من الدولة المنضمة إليها.

د. صادق زيبا كلام*

القومية والإسلام في العالم العربي

«عندما ينظر العرب إلى ماضيهم، يدركون أن الفضل في نشوئهم كشعب عبر التاريخ يعود لقيادة النبي محمد (ص)».

(قسطنطين زريق، أحد المفكرين القوميين العرب) ١٣١٧هـ.ش.

«دين العرب جعلهم على مرّ التاريخ قادرين على مقارعة أعدائهم كشعب، وضمن للعرب، مسلمين وغير مسلمين، الحرية الدينيّة».

(عبد الرحمن عزام باشا، الأمين العام الأول لجامعة الدول العربية) ١٣٢٢هـ.ش.

«كالثلج تحت أشعة الشمس الدافئة، تمّحي القومية أمام الأخوّة الإسلامية. فالقرآن وديعة في قلب كل مؤمن».

(حسن البنا، مؤسس الإخوان المسلمين) ١٣١٥هـ.ش.

إن نظرة فاحصة إلى مضمون هذه الأقوال الثلاثة تكفي لتوضيح العلاقة المعقّدة بين الإسلام والقومية وحركة إحياء الدين. فمن دون الولوج في المفهوم النظري لظاهرة القومية أو الخوض في البحوث النظرية، نكتفي بالقول إن نشوء ظاهرة «القومية» أو النزعة القومية بالمعنى المتداول اليوم في العلوم السياسية، يعود بجذوره إلى التطورات السياسية التي شهدتها أوروبا في القرن التاسع عشر. ففي القرون الوسطى كانت مسألة ترسيم الحدود المناطقية والإقليمية مرتبطة أولاً بمدى التبعية للكنائس، وبالدرجة الثانية لكبريات أسر النبلاء والإقطاعيين وبلاطات الإمبراطوريات الأوروبية إبان عصر الإقطاعيين. لكن رنسانس عمل على إلغاء التبعية للكنائس. ومع بداية الثورة الكبرى في فرنسا عام ١٧٨٩، وما نتج عنها من

(*) أستاذ مساعد بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة طهران.

مستجدات في أواخر القرن الثامن عشر وقسم كبير من القرن التاسع عشر، بات الطريق ممهداً تدريجاً أمام نشوء القومية، وحلّت التبعية للشعب محل التبعية للكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذوكسية والإصلاحية.

صحيح أن رنسانس مهّد السبيل لهذا التحوّل. إلا أن القوى السياسية والاجتماعية الجديدة، والتي تشكلت بفعل تنامي الثورة الصناعية وقيام الرأسمالية، ستمهّد لولادة هذه الظاهرة. وعليه، بدأت الأوليغارشية السياسية الحاكمة في أوروبا، متمثلة في النبلاء ونظام الإقطاعيين، تتداعى سريعاً. ومع تداعي الإمبراطوريات (العثمانية والمجرية والنمساوية والروسية والإسبانية والبرتغالية) كان يولد شعب أو شعوب عدة. وأدت هذه الظاهرة، التي عرفت بـ «الدولة - الأمة»، إلى تعديل الخريطة السياسية والجغرافية لأوروبا من منتصف القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين، وبالتالي حلّت أوطان أو شعوب جديدة محل الإمبراطوريات وأسر النبلاء، ولم يعد أحد يعتبر نفسه تابعاً لأسرة «هابسبورغ» أو عضواً في السلطنة العثمانية. فقد تحول الأول إلى ألماني، والثاني إلى تركي. كما أن النورمانديين والبوربونيين لم يعودوا يعتبرون أنفسهم أعضاء تابعين للكنيسة الكاثوليكية في روما، بل أفراد من الشعب الفرنسي.

في مرحلة لاحقة بدأت ظاهرة «الدولة - الأمة»، التي شهدتها أوروبا في القرن التاسع عشر وذات النزعة القومية، تتخطى حدود أوروبا تدريجاً. على أن بعض المفكرين يتفادون الحديث عن مصطلح «الدولة - الأمة» والقومية في مناطق أخرى غير أوروبا. أما بعضهم الآخر، فيعتقد أن «فيروس» القومية انتشر في مناطق أخرى، بعد أن أتى على أوروبا كلها. لنأخذ العرب مثلاً. فقد شاع «فيروس» القومية بسرعة كبيرة باعتبارها أجزاء أو «شعوباً» مشكّلة للسلطنة العثمانية. وقد فتح ذلك المجال أمام ظهور القومية العربية.

وبصرف النظر عن إمكانية المساواة بين القومية العربية أو النزعة القومية في إيران، وبين القومية الفرنسية أو الايرلندية، أو اعتبار أن ظاهرة «الدولة - الأمة» والقومية في المجتمع الأوروبي مرتبطة بأحد المجتمعات الشرقية، فإن الحقيقة هي أن القومية، باعتبارها مادة تحليلية، نفذت إلى الخطاب السياسي للكثير من المحللين. ويصرّ المرحوم حميد عنايت في دراسة له على أن أسباب ولادة القومية في العالم العربي هي نفسها تلك التي أدت إلى ولادتها في أوروبا. فقد اعتبر أن تداعي السلطنة العثمانية مهّد السبيل لولادة القومية العربية، وأوضح أن الهيمنة العسكرية والتجارية الغربية المباشرة في الشرق الأوسط هي سبب آخر من أسباب نشوء القومية. وفي الوقت نفسه، ثمة آراء أخرى تعتقد أن الشرق الأوسط لم يشهد ولادة القومية كما شهدها الغرب بمفهومها التاريخي الملازم لعصر البورجوازية والثورة الصناعية. من هنا، ينبغي تفادي استخدام هذا المفهوم وعدم المساواة بين المفهومين

العربي والغربي في تفسيراتنا وتحليلاتنا للتطورات السياسية والاجتماعية لبلدان الشرق الأوسط.

وبعيداً عن النظريات، يبدو أنه يمكن الحديث عموماً عن ثلاثة أنواع من القومية في العالم الإسلامي، بحسب إدوارد مورتيمر الذي تطرق إلى ثلاث حالات عامة أوجدت قومية في العالم الإسلامي، ترتبط بالدين والحركات ذات النزعة الأصولية من جهة، وبظاهرة «الدولة ـ الأمة» من جهة أخرى. وأول نموذج له تداعي السلطنة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ـ١٩١٨) وتأسيس دولة تركيا الجديدة فوق أنقاض تلك السلطنة. فهو يرى أن هذا النموذج أدى إلى حلول القومية محل الإسلام، بما أن مولوداً جديداً أقام باسم القومية التركية أو (Pan-Turkism) محل الإسلام اللبنة الأساس في تشكل المفاهيم السابقة. بعبارة أخرى، إذا كان الإسلام قد استطاع في ظل السلطنة العثمانية أن يربط بين طبقات المجتمع، وأن يكون محوراً يجمع كل أفراد المجتمع من حوله، وأن يؤسس إمبراطورية، فإن هذا الدور في تركيا الجديدة قد انتقل إلى القومية. من هنا نستطيع أن ندرك لماذا تشكل العلمانية (فصل الدين عن السياسة) البنية التحتية الاجتماعية لكل بلد جديد. فمن خلال تفكيك أركان الخلافة عام ١٣٠٢هـ.ش، واتخاذ مجموعة من السياسات المعادية للإسلام، عمل مصطفى أتاتورك رسمياً على إحلال القومية محل الإسلام. أما في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، وعلى خلاف ما حدث في تركيا، فإن الدين، باعتباره اللبنة الأساس لتشكل «شعب جديد»، حلّ مكان القومية. نذكر على سبيل المثال السعودية التي شهدت مثل هذا التحول التاريخي. إذ أن تشكل الدولة السعودية في الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، قام في الحقيقة على أساس الشريعة الإسلامية. إذاً، تدين السعودية بوجودها وتشكلها للإسلام أكثر من القومية وظاهرة «الدولة ـ الأمة». وإذا كان الأتراك متمسكين بهويتهم القومية وبنوا مجتمعهم الجديد استناداً إلى القومية العلمانية، فإن السعوديين متمسكون بهويتهم الوهابية ـ الإسلامية وجعلوا من الشريعة الإسلامية أو الوهابية أساس دستورهم و «هويتهم الوطنية».

أما الشكل الثالث من أشكال التفاعل بين الإسلام والقومية، فيمكن ملاحظة نموذج عنه في باكستان وبنغلادش وكشمير. ففي هذا النموذج يساهم الإسلام في الواقع في خلق نوع من «الهوية الوطنية» و «القومية». وقد يبدو النموذجان السعودي والباكستاني للوهلة الأولى متشابهين ومتطابقين. ولكن ثمّة فارق طريف ومهم في الوقت نفسه. فإذا سألت السعوديين عن قوميتهم، لا شك أنهم سيعتبرون أنفسهم عرباً، لكن التبعية الاجتماعية للإسلام الوهابي هي التي أوجدت السعودية، وليس القومية العربية. أما الباكستانيون، فإلى أي طائفة ينتمون؟ إذا اعتبرناهم من الهندوس، لانتفت الحاجة إلى أن يطالب هؤلاء الهندوس لأنفسهم بدولة مستقلة عن غيرهم من الهندوس. من هنا، إذا تطلّعنا إلى «الباكستاني» كعرق أو إلى «الباكستانية» كهوية (كالإيرانية والهندية واليابانية والأميركية والألمانية و...) سندرك دون

أدنى شك حقيقة أن أساس تشكل «الدولة ـ الأمة» يستند إلى التبعية للإسلام، وليس إلى القومية. بعبارة أخرى، إن الإسلام هو الذي يخلق الإحساس بالهوية ويشكل الأوطان الجديدة التي نسمّيها باكستان وبنغلادش وغيرها. وهذا التحليل نفسه ينطبق على البوسنة والهرسك وماليزيا وأندونيسيا إلى حد ما.

إن السؤال الأساس الذي يشكل في الواقع محور هذه المقالة هو: إلى أي من هذه النماذج والأشكال الثلاثة يمكن أن نصنف القومية العربية؟ هل القومية والمسيرة التاريخية لظاهرة «الدولة ـ الأمة» العربية حلّتا محل الإسلام، كما هي الحال في تركيا، أم أنها تبلورت في ظل الإسلام، كما في السعودية، أم أنها خلقت الهوية كما هو الوضع في شبه القارة الهندية؟ الجواب باختصار والصحيح نسبياً هو أن مسيرة «الدولة ـ الأمة» لا تتطابق وأي من النماذج والأشكال التي أشرنا إليها خلال البحث. وعدم تطابق القومية العربية مع أي من النماذج الثلاثة تلك معناه أن العلاقة بين النزعة القومية والإسلام هي أكثر تعقيداً ـ في الخطابات السياسية والاجتماعية والأيديولوجية والثقافية في العالم العربي ـ من الأسباب التي أدت إلى نشوء القومية وعلاقتها بالإسلام والتي طرحناها على بساط البحث حتى الآن.

من وجهة نظر القومية التركية، ليس للتركي المسيحي أو التركي اليهودي أو التركي الإيراني أو الكردي أي مفهوم أو مكانة في إطار القومية التركية. لكن الوضع مختلف في القومية العربية. فهناك العربي المسيحي واليهودي، بمعنى أن القومية التركية تنحصر بالعرق التركي أو بالطورانية. أما القومية العربية، فإنها أكثر شمولية من القومية التركية، لأنها تضم المسلمين والمسيحيين، وحتى اليهود. فالعربي المسيحي يعتبر نفسه «عربياً» ويدافع عن القومية العربية كما العربي المسلم. وقد توالى عدد غير قليل من القادة العرب ذوي الميول القومية على السلطة في بلدانهم، وكانوا ينتمون إلى طوائف مختلفة، منها المسيحية والدرزية، وحتى البربر (شمال إفريقيا).

ثمّة تفاوت مهم آخر بين القوميتين العربية والإيرانية، وهو ذو بعد تاريخي. فعندما يتطلع القوميون الإيرانيون، المتمسكون بالتقاليد القديمة، إلى تاريخ إيران ما قبل الإسلام، فإنهم يجدون حضارة إيرانية يستندون إليها، وذلك على الرغم من أن هذا التطلع لا يمثل في الواقع سوى محاولة للهروب من الواقع وتناسي أربعة عشر قرناً من تاريخ إيران. إذ أن بعض القوميين الإيرانيين ذوي النزعة التقليدية سعى، من خلال التلطي خلف معالم العصر الحخامنشي، إلى التخفيف من مرارة مواجهة الانحطاط والتخلف في إيران إبان القرن التاسع عشر. أما في ما يتعلق بالعرب، فالسؤال المطروح هو إلى أي ماضٍ يمكن العرب أن يتطلعوا؟ وإذا شاءت القومية العربية تجاهل الإسلام، فإلى أي مجد وعظمة وماضٍ ستعود؟ إن الحضارة العربية هي في الحقيقة من الإسلام ومعه. وليس لدى القومية العربية ما قبل

الإسلام ما تستند إليه وتتفاخر بمكتسباته المدنية. من هنا، كانت للقومية العربية، ومنذ ولادتها مطلع القرن العشرين، جذور إسلامية حتماً، ولم تكن قادرة على تجاهل «إسلامية» العرب. وعليه، لم يكن لها مكانة قبل الإسلام. والصحيح أن العرب عرفوا المدنية وأصبحوا أصحاب إمبراطورية مع ظهور الإسلام.

كانت أول وأهم إشكالية واجهتها القومية العربية هي «كيفية التعايش» أو التأقلم مع الإسلام. فالنزعة القومية التي شهدتها أوروبا في القرن التاسع عشر كانت تعمل أحياناً وفي بعض الحالات ضد الدين، وكانت الكنيسة والمسيحية في حالات معينة تدافعان عن الحركات والتيارات القومية، فيما كانت تمضي في مناسبات أخرى في طريق منفصل تماماً عن طريق القومية. أما القومية العربية، فلم تستطع تجاهل الإسلام أو الالتفاف عليه، لأنه كما سبق وذكرنا، هو أساس المدنية العربية. وإذا حذفنا الإسلام من هذه المدنية، فلن يبقى منها ما يمكن أن تستند القومية العربية إليه. ولهذا السبب لم تستطع القومية العربية، سواء كانت علمانية أم يسارية أم مسيحية، إهمال الإسلام أو التنصل منه. صحيح أنه لم يكن لليساريين والعلمانيين أي صلة بالدين، بحسب مفاهيمهم، ولكن القومية العربية اعتبرت في نهاية المطاف الإسلام جزءاً من تاريخ العرب وحضارتهم وهويتهم. وهذا «الزواج القسري» أو عملية إزالة بؤر النزاع بين القومية والإسلام لم تخلُ أبداً من المشاكل. وفي الحقيقة، فإن جزءاً من التشتت الفكري والاجتماعي في العالم العربي يضرب بجذوره في عمق هذا التعايش.

الإشكالية الأخرى المطروحة على القومية العربية تتعلق بحدودها الجغرافية... فأي منطقة جغرافية هي موطن العرب كعرق؟ تاريخياً، العرب هم أحد الأعراق الشرق أوسطية، وكانوا ينتشرون في نجد أو في شبه الجزيرة العربية تحديداً. أما اليوم، فإن سكان المناطق الممتدة من سواحل بحر عمان وحتى شمال إفريقيا يسمّون عرباً. طبعاً لم يكن كل هؤلاء يعتبرون أنفسهم عرباً من الناحية التاريخية. فالمواطن الليبي والتونسي والمغربي والجزائري والمصري والسوداني الذي يعتبر نفسه اليوم عربياً، لم يكن كذلك أصلاً، ولم يكن يعتبر نفسه كذلك. فالعربية وعملية التعرّب (Arabization) كانت تحوّلاً برز مع ظهور الإسلام وانتشاره. بمعنى آخر، كان سكان شبه الجزيرة العربية أو اليمن عرباً أو من العرق السامي أساساً. أما الفلسطينيون والجزائريون والمصريون وغيرهم، فلم يكونوا عرباً بمعنى العرق، وأصبحوا في ما بعد من العرب. ويعود الفضل في تعرّبهم إلى الإسلام. فمع اتساع رقعة الإسلام لتشمل الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، انتمى سكان تلك المناطق إلى العروبة. وفي هذا المجال تدين القومية العربية بالشيء الكثير للإسلام. على أن السؤال الأساس في ما يتعلق بالمنطقة الجغرافية للقومية العربية، هو.. هل يشعر الجزائري، على سبيل المثال، بقوة انتمائه للعروبة كما يشعر بها السعودي أو اليمني؟ إن الحديث عن مدى تأثر الجزائري بعروبيته واستلهامه

منها أهم بدرجات من سؤال أكاديمي محض. وهذا السؤال طرح مراراً وتكراراً إبان الحركة الأخيرة للمسلمين في الجزائر. ثمّة أسئلة عدة شكلت بالنسبة للجزائريين «أزمة هوية»، من بينها: من هم الجزائريون؟ هل هم فرنسيون أم عرب أم مسلمون أفارقة؟ وهل يجب أن يستند تآزرهم الاجتماعي إلى هويتهم الدينية أم إلى هويتهم العربية؟ إن الجمع بين هذين العنصرين، أي دور الإسلام في التمدن والثقافة العربيين، وبين السؤال عمن هم العرب (كما هو حاصل عملياً)، يقود إلى استنتاج مفاده أن القومية العربية، وعلى خلاف القومية الأوروبية، لم تكن ظاهرة متجانسة، بل تشكلت من حالتين واضحتين: القومية الدينية والقومية غير الدينية. بعبارة أخرى، تضمن البنيان السياسي والاجتماعي الحديث للعالم العربي، وخاصة منذ الحرب العالمية الأولى، تيارين واضحين نسبياً، أحدهما تمتد جذوره في العروبة، والآخر في الإسلام. على أن المشكلة الرئيسة تتمثل في أن هذين التيارين يلتقيان في كثير من المناسبات. فليس هناك زعيم عربي ذو نزعة قومية أو علمانية لم يتقرب من الإسلام بشكل أو بآخر في مرحلة ما ولم يستفد منه لتحقيق أهدافه السياسية والاجتماعية. حتى جمال عبد الناصر الذي كان يعتبر رمزاً للقومية العربية وأحد أبرز زعمائها، لم يكن مستعداً للتفريط بأي فرصة تتاح له لإظهار «إسلاميته». كما أن زعماء «جبهة التحرير الوطني» الجزائرية نموذج آخر. فعلى الرغم من انتمائهم الأساس إلى القومية، فإنهم لم يتخلوا يوماً عن الإسلام. وحتى التيارات العلمانية، ومنها «البعث» والقوميون المسيحيون في سوريا ولبنان وفلسطين، والقوميون ذوو النزعة الغربية، لم يستطيعوا تجاهل أو إنكار الإسلام تماماً. ولكن ما يميزهم هو أنهم يعتبرون الإسلام جزءاً من ثقافة ومدنية الأمة العربية، وأن ما حققه التمدن الإسلامي من إنجازات، إنما هي في الحقيقة عربية. كما أنهم يحذفون صفة المسلم عن العلماء والمفكرين والفلاسفة المسلمين العرب، ويشيرون إليهم بأنهم عرب. ففي كثير من المصادر العربية، تُطرح أسماء ابن خلدون والكندي وابن رشد على أنهم مفكرون وعلماء عرب، بينما لا يذكر الإمام محمد الغزالي والفارابي وابن سينا والخوارزمي وسائر العلماء والمفكرين من غير العرب تبعاً لانتماءاتهم الإيرانية والهندية والتركية أو المغربية مثلاً، بل تكتفي المصادر العربية بتعريفهم بأنهم من العلماء المسلمين. بعبارة أخرى يُعتبر العلماء المسلمون العرب «عرباً» فيما يُعتبر العلماء من غير العرب «مسلمين». طبعاً، نحن الإيرانيين ننتهج أيضاً السلوك نفسه. فالكثيرون منّا يعرّفون العلماء والمفكرين الإيرانيين المسلمين بأنهم إيرانيون أو بإيرانيتهم وإسلاميتهم، فيما يتحدثون عن مفاخر العرب بأنها «إسلامية».

إذا كانت القومية غير الدينية أو العلمانية العربية لديها بعض الجذور في الإسلام، وتعتبر أن الإسلام جزء من المدنية العربية، فإن التيار الآخر، أي القومية الدينية، أو بمعنى أدق التيار ذو النزعة الأصولية الدينية العربية، هو أيضاً متصل بشكل ما بالمدنية العربية القديمة.

يرى إدوارد مورتيمر الكاتب البريطاني، الذي أجرى تحقيقات واسعة حول التيارات الإسلامية العربية ذات النزعة الأصولية، أن أغلب القادة والمفكرين العرب ذوي النزعة الأصولية يتصورون، على نحو مباشر أو غير مباشر، أن العرب هم القادة الطبيعيون للتيارات الإسلامية الأصولية التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال العقود الأخيرة. ومثلما عجز التيار القومي غير الديني عن تجاهل الإسلام وأقام نوعاً ما من العلاقة معه، لم تستطع التيارات الدينية العربية بدورها تجاهل «العروبة» تماماً وحافظت على نوع من العلاقة معها. وتتجلى الثقافة والمدنية العربية ـ الإسلامية بأشكالها المختلفة في خطابات القادة العرب الأصوليين. وفي هذا الصدد، يقول هرايردكمجيان: «هؤلاء القادة يلجأون في برامجهم الأيديولوجية والسياسية إلى القرآن والسنّة النبوية، وإلى كل ما يرتبط بأول مجتمع إسلامي ليكتسبوا الشرعية لأنفسهم».

وفي تقويم تاريخي للقومية العربية منذ نشأتها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى أيامنا هذه، نجد أن ثمّة خصوصيات عامة يجب علينا أن نشير إليها، أولاها، كما سبق وذكرنا، طبيعتها المزدوجة. فالقومية العربية، وعلى خلاف القومية الأوروبية العلمانية أساساً، تؤكد على عنصر «العروبة» كما تؤكد على عنصر «الإسلام». وهي لم تستطع إهمال الدين كما هي الحال بالنسبة إلى القومية العلمانية الغربية. وهذه الخصوصية أدت إلى فشل إحلال الديموقراطية والتعددية في الشرق الأوسط، على عكس أوروبا أو كثير من المجتمعات الأخرى، حيث كانت القومية سبباً في ولادة ظاهرة «الدولة ـ الأمة» فيها.

أما الخصوصية الثانية التي تمتاز بها القومية العربية، فهي قاعدتها النهضوية التي تضم مفكرين غير دينيين، من مسيحيين ويساريين. فقد انعقدت النطفة الأولى للقومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر في مواجهة السلطنة العثمانية. إذ كان العرب يرون في مواجهتهم للأتراك أفقاً مشرقاً لمستقبل مستقل وحر. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ ووقف الأتراك مع الألمان في مواجهة الفرنسيين والبريطانيين والروس، وضع العرب كل ثقلهم لمساندة الحلفاء، أملاً في الحصول على استقلالهم بسقوط وهزيمة السلطنة العثمانية. إلا أن معاهدة «سايكس ـ بيكو»، التي أبرمت سراً بين فرنسا وبريطانيا وروسيا، أطاحت بآمال العرب الذين أدركوا مذهولين أن نضالاتهم من أجل الاستقلال أدت إلى تغيير «الأسياد» ليس إلاّ. فإذا كان الأتراك يحكمونهم حتى الأمس من الباب العالي والقسطنطينية، فإن من يحكمهم اليوم أقوى من الأتراك بدرجات. ووجدت القومية العربية، حليفة بريطانيا وفرنسا بالأمس، نفسها تدريجاً في مواجهة هذين البلدين مع انتهاء الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨.

لقد حدّد مكسيم رودنسون ثلاث مراحل واضحة للقومية العربية، الأولى تشكلت في العقدين الأولين من القرن العشرين، وبلغت ذروتها إبان الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ـ

١٩١٨). على أن استيلاء الحكم التركي على الأراضي العربية شكل الدافع الأساس لولادة القومية العربية. والثانية بدأت مع هيمنة البريطانيين والفرنسيين على العرب مع انتهاء الحرب العالمية الأولى. وامتدت هذه المرحلة حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية، أي نحو ثلاثة عقود سعى خلالها العرب إلى تحرير بلدانهم من الاستعمار الفرنسي والبريطاني ونيل الاستقلال. أما المرحلة الثالثة للقومية العربية، فكانت ضد الصهاينة والهيمنة الأميركية المتصاعدة في منطقة الشرق الأوسط. وخلال مختلف المراحل التاريخية للقومية العربية، كانت ماهيتها المزدوجة عرضة لتغير وتحول مستمّرين. ففي المراحل الأولى كان زعماء القومية العربية والمنادون بها ذوي ميول علمانية أساساً، وكانوا ينظرون إلى الإسلام باعتباره جزءاً من الإرث الثقافي والحضاري للعرب. أما في منتصف القرن العشرين، فقد راحت التيارات ذات النزعة الإسلامية تؤثر تدريجاً في القومية العربية. وكانت هذه التيارات تنظر إلى الإسلام كأيديولوجية، وتعتبر أن ثقافة العرب ومدنيتهم جزء من المدنية الإسلامية الكبرى.

يمكننا أن نعتبر الفترة التي عاشها جمال عبد الناصر أوج القومية غير الدينية. فعلى خلاف ما كان يروّج له «الإخوان المسلمون» ضد عبد الناصر، لم تكن الجماهير العربية تنظر إليه كرجل غير مسلم أو معادٍ للإسلام. لكن الحقيقة، في الوقت نفسه، هي أن عبد الناصر لم يكن زعيماً ذا نزعة إسلامية. فهو لم يكن كالإمام الخميني أو حسن البنا أو سيد قطب أو عباس مدني، أو حتى كمحمد بن عبد الوهاب. فجمال عبد الناصر كان ينادي بالقومية العربية أكثر من مناداته بالإسلام، على عكس الإمام الخميني تماماً الذي كان ينادي بالإسلام أكثر مما ينادي بالقومية الإيرانية، وعرفه العالم قائداً دينياً لا قائداً إيرانياً. ولكن لا يمكن بأي شكل من الأشكال اتهام عبد الناصر بمعاداة الإسلام، كما لا يمكن اعتبار الإمام الخميني بأنه كان يتجاهل قضايا وشؤون إيران.

وفي محصّلة نهائية، نقول إن القومية العربية كانت منذ ولادتها تتسم بالإزدواجية. فهي، كأي حركة ذات نزعة وطنية، تدين للثقافة والتمدن الوطنيين من ناحية، لم تستطع الانسلاخ عن الدين والغوص في العلمنة، على خلاف كثير من الحركات القومية الأخرى، لا سيما القومية الأوروبية، من ناحية أخرى. ففي البداية شكلت «العروبة» الوجه الغالب للقومية العربية. ولكن منذ منتصف القرن العشرين، وخاصة خلال عقوده الأخيرة، أخذ الإسلام يفرض نفسه تدريجاً في الخطاب القومي العربي ليطغى على عنصر العروبة شيئاً فشيئاً. وهذه الظاهرة يمكن ملاحظتها بشكل واضح في المسيرة التاريخية لنضالات الشعب الفلسطيني، إذ راحت الوطنية الفلسطينية تخلي مكانها للإسلام يوماً بعد يوم في الخطاب العربي الفلسطيني.

محمود سريع القلم*

أسس البناء الحضاري: مستقبل الحضارة الإسلامية

تحاول هذه الدراسة تقديم صورة للوضع الحالي للعالم الإسلامي وما يختزنه من أسس البناء الحضاري. وعلى الرغم من الطابع النظري لهذه المقالة، فإنها تنطوي على محتوى تطبيقي. كما أنها تستعرض على نحو موضوعي تحديات الثقافة والقوة والثروة المتاحة في العالم الإسلامي حالياً من ناحية، وارتباط هذه الأخيرة بأسس وقوانين البناء الحضاري من ناحية ثانية. بكلام آخر، تنطوي الدراسة على رؤية مستقبلية من خلال افتراض مرحلة زمنية مقبلة. على أن يتم تحديد التخطيط المتسلسل والعد العكسي الذي يجب إطلاقه بدءاً من الوقت الراهن[١]. وعليه، فإن السؤال الرئيسي هو على النحو الآتي: إذا كان مقرراً أن تتجسد الحضارة الإسلامية بعد مئة وخمسين عاماً أو بعد قرنين من الزمن مثلاً، نظراً إلى بروز الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي ونموها، فما هي الخطوات التي ينبغي اتخاذها؟ وما هو التسلسل الزمني الذي يجب اعتماده؟ ينطوي هذا السؤال على الفرضيات الآتية:

- ظهور حضارات وفق قواعد «إذا» و «إذاً» و «لو» الشرطية. وكمثال على ذلك، تشمل كليات قواعد البناء الحضاري كلاً من الموقع الجغرافي والثروة وامتلاك الموارد وحس المسؤولية والجدية في العمل والتربية والاستراتيجيا؛

- الحضارات عموماً ترتبط بالإجراءات التي يقوم بها أناس جادون يحملون رؤى شمولية واضحة وتطبيقية، ومزودون بسلاح الزمن؛

- تتبلور الحضارة من خلال العمل الجماعي، وإجماع الصفوة من أبناء المجتمع، وظهور تنظيم اجتماعي[٢]؛

- إن التخطيط لبعث حضارة إسلامية في الوقت الراهن أصعب بكثير مما كان عليه ماضياً، لأن الحضارة الإسلامية تواجه منافساً مؤسسياً في داخلها، وكذلك على الصعيد العالمي.

(*) أستاذ جامعي في طهران ورئيس تحرير مجلتي «خاورميانه» و «ديسكورس».

فرضية الدراسة

تطرح هذه الدراسة فرضية مفادها أن الحضارة الإسلامية تتحول إلى واقع عندما يعمل المفكرون المسلمون على تحقيق الانسجام المطلوب بين الوحي والعلم، وإجراء الإصلاحات اللازمة لمواءمة هذا الانسجام والأنماط الحضارية المتعددة، بما يتناسب والظروف الزمنية. ولو أمعنا النظر في هذه الفرضية، سنجدها تطرح ـ بشكل غير مباشر ـ موضوع البحث العلمي في الفكر الحضاري، علماً أن الاهتمام بالأساليب وسبل البحث العلمي للبناء الحضاري يعتبر موضوعاً أساسياً.

لم يبد المسلمون اهتماماً بأساليبهم وتطبيقاتهم وأفكارهم العملية بعد طرحهم لأفكارهم ووجهات نظرهم وأحكامهم، وذلك بسبب تفكيرهم غير العلمي الذي هيمن عليهم لسنين طويلة، بل لقرون عدة من الزمن. لذا، ترسّخت لديهم ثقافة الخطابة غير التطبيقية. غير أن بناء أي حضارة يتطلب انتاجاً يتحقق نتيجة للتطبيق والعمل. أما الأسلوب بلسان العلم فهو النموذج. ولا يكون هذا النموذج أبدياً، بل ينبغي إجراء تعديلات عليه تماشياً مع المقتضيات الزمنية.. لقد أخطأ بعض المسلمين ومفكريهم التواقين لازدهار الحضارة الإسلامية باعتقادهم بإمكان ولادة نظام اجتماعي وحضاري على نحو فجائي، وأن النظام الاجتماعي يتكون دفعة واحدة، لأن النضج الفكري يتكون دائماً بشكل تدريجي وبوساطة الرؤى الواضحة، والإصلاح المنظّم، والاهتمام بمراتب الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

إن بناء صرح حضارة إسلامية يعتبر أمراً نسبياً وتدريجياً. ففي مرحلة أولى تُطرح الأفكار والاستنباطات والأساليب من جانب أفراد غير معصومين عن الخطأ. وفي مثل هذه الحالة ينبغي استخدام هذه الأفكار والاستنباطات نسبياً. فعندما ينوي الأفراد القيام بعمل ما، فإن هذا العمل نسبي. على أن النسبية مرتبطة حتماً بالزمن والنوعية والأسلوب والمراتب. إذ لا يمكن أن نبني حضارة من خلال طرح الأمنيات، بل يجب أولاً تحقيق الانسجام بين الأفكار، والتوصل إلى إجماع في الرأي حولها، ثم يمكن بناء الحضارة وإصلاحها شيئاً فشيئاً عبر انتهاج السبل المناسبة.

في مرحلة ثانية لا يمكن ترجمة الأسس الفكرية والعلمية الإسلامية إلى واقع ملموس من دون التزود بالعلم. وهذا يبرر الاقتران المطلوب بين الوحي والعلم. فالدين يعرض الرؤية الشمولية للعالم، ويكون العلم أداة هذه الرؤية. فالعلم بحد ذاته لا يشكل أمراً سلبياً، خاصة عندما يمنح الدين فرصة استخدام العلم، وبذلك يحول دون وقوع الأضرار التي أُبتلي بها الغرب في طريقة استخدامه للعمل. وعليه، لا يمكن إنجاز أي عمل نوعي في أي جانب من دون التزود بالعلم والإفادة منه. وتعتبر هذه النقطة من أسس بناء الحضارة في العصر

الحديث. فقد كانت الحضارة الشرقية الشيوعية تتبنى العلم والطريقة والأسلوب. إلاّ أنها كانت تعاني من الضعف في الجانب النظري، وفي الأسس الفكرية والقيمية، الأمر الذي أدى بها إلى الفشل.

يحتاج الفكر والعمل الدينيين المنبعثين من الوحي إلى نماذج إنسانية حديثة، ليتطابقا مع تركيب الإنسان الحديث وأعماله، وليقدّما الأجوبة الضرورية ويستجيبا لدوافعه المتعددة وللفئات المختلفة من بني البشر. وبالتالي، فإن امتلاك العلم الحديث، الذي يتبلور إلى حد كبير في مواضيع التنمية، بات إلزامياً. وتنبغي الإشارة هنا إلى أني قمت - في بحث آخر - بفصل الأسس العقلية للتنمية عن النماذج العملية للتنمية. والمقصود هو معرفة الأسس العقلية والتنموية والأخذ بها، والاهتمام بالتنظيم والنظام القانوني، وتجنب الصراعات السياسية في عملية اتخاذ القرار، وتحمل الرأي الآخر، وتقبل الانتظام، والاستقرار الاقتصادي، والتعليم الفاعل، وما إلى ذلك من الأسس العقلية للتنمية[٣]. إذ أن واقع العملية الحضارية والبناء الدولي وتنظيمه حالياً لا يتيح تجاوز هذه الأسس العقلية أو غض النظر عنها. فأية أمة - وكذا الأمة الإسلامية - لا تقرن مجموعة الأفكار التي تنشدها بالأسس العقلية المذكورة، يستحيل عليها - برأينا - الانتقال من مرحلة الخطأ إلى المرحلة الحضارية الفاعلة. وقد أظهرت التجارب في القرون الأخيرة هذا الواقع المرير.

إيضاح حول الفرضية

من المعلوم أن كل عمل بحاجة إلى محرك وفاعل... فما هي محركات وعوامل الحضارة؟ وإذا تقرر بروز الحضارة الإسلامية - مع الأخذ في الحسبان الوضع الحالي للمسلمين، والنظام الدولي - فمن سيكون المسؤول عن بناء أُسس هذه الحضارة؟ عندما يدور الحديث حول العالم الإسلامي، ينبغي علينا أن نوضح المقصود من الناحية «التطبيقية». فعلى سبيل المثال، عندما يكون ٧٨ في المئة من المسلمين في العالم أُميين، فمن الطبيعي أن مسؤولية بناء الحضارة الإسلامية تقع على عاتق الصفوة من المفكرين المسلمين ممن يجمعون الرأي بوضوح على بناء حضارة. فالحضارات تقيمها الصفوة من المفكرين والمنظرين والنخبة العلمية ممن يتمتعون بصدور رحبة ويحترمون الرأي الآخر، والطموحين والعظماء والنشطين الذين يبادرون إلى القيام بمثل هذه المهمة العظيمة، من خلال تفكيرهم الواعي وأسلوبهم العملي، ومن منطلق إيمانهم بالمستقبل، وتبنيهم استراتيجية ورؤى واضحة للآفاق المستقبلية... فهل يمكن تصور التاريخ الإسلامي في بداياته، والحضارة التي أُوجدت في ذلك العهد، بمعزل عن شخصية الرسول الأكرم (ص) ومنزلته وعظمته الروحية والفكرية؟ لقد أوجد الرسول الأعظم محمد المصطفى (ص) والمؤمنون برسالته فكراً جديداً، وأنماطاً جديدة من السلوك والتعامل في ذلك المجتمع الذي عاشوا فيه. فالأفكار الإسلامية

تتطلب تطبيقاً عملياً، ومنفذين جادين. ففي العهد الإسلامي الأول، كانت مفردات العمل اليومية، وأساليب العمل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المختلفة - مع الإمكانات والسبل المتاحة في ذلك الزمن - تشير إلى الجهود الواسعة والضخمة التي بُذلت من أجل بناء الحضارة الإسلامية. فكانت حياة الرسول (ص) حافلة بأنماط الذكر والعبادة، ونوع تربية الأبناء، وسبل تعدد الموارد، ونوع التعامل مع الصديق والعدو، وآليات الحفاظ على المصالح الداخلية والخارجية. ولم يكتف الرسول (ص) في تعامله بالأسلوب الخطابي فحسب، بل أبدى اهتمامه بالسبل المتعددة في المجالات التربوية والاستشارة والإشراف والبناء والعمل والتنظيم. وقد تربى جيل عبر هذه السنّة النبوية الشريفة، وأُقيمت حضارة لفترة زمنية طويلة[٤].

اضطلع الأفراد، وخصوصاً الصفوة منهم، في كل الحضارات، بدور حاسم. وفي الدولة الآشورية، كان القادة يبذلو ن كل قواهم الفكرية لبناء القوة العسكرية، وخصوصاً القوة الهجومية للدولة الآشورية. وكان العسكريون يشكلون أكثر الأجهزة حيوية في الجهاز الإداري في البلاد. وكان الآشوريون يعتقدون أن الحكومة تعني الحفاظ على القوى الوطنية الفعلية المتوافرة آنذاك. وتمثل البراعة، التي كانت الدولة الآشورية تتمتع بها في شن عملياتها الهجومية بشكل خاطف على العدو وبث الخلاف بين صفوف أعدائها، من أهم صفاتها[٥]. كان الآشوريون يبذلون أقصى طاقاتهم لتوظيف الحرب النفسية وإضعاف معنويات العدو، وذلك بسبب الأجواء المتوترة التي كانت تسود الحضارة الآشورية. وكان طبيعياً أن يعتقد الآشوريون أن بقاء حضارتهم رهن بإضعاف منافسيهم[٦]. ويقول ويل دورانت حول دور كوروش في الحضارة الإيرانية القديمة «لقد عمل كوروش مؤسس السلالة الاخمينية على تنظيم الجنود الماديين والفارسيين وجعلهم جيشاً فاعلاً غير قابل للاندحار، وهيمن على ساردیس وبابل، ثم أنهى حكومات الأقوام السامية على الجانب الغربي من آسيا، حيث لم يتمكن الساميون من إعادة دولتهم وحكوماتهم حتى بعد ألف عام من عهده،كما ضم كل البلدان التي كانت خاضعة قبل عهده للآشوريين والبابليين، وليديا وآسيا الصغرى إلى حكومة فارس. وهو أقام بهذه المجموعة أكبر منظمة سياسية قبل حكومة الرومان القديمة. وكانت دولة فارس من أفضل الدول إدارة في كل العهود[٧]».

من البديهي أن العلم - بالمعنى الذي نألفه اليوم - لم يكن متوافراً في العهود القديمة. إلاّ أنّ مركز الثقل والوسائل الفكرية كانت تتمثل في الصفوة من المسؤولين الذين كانوا يديرون المناصب الحكومية، والحضارية بالوسائل المتوافرة آنذاك. وكلما أوغلنا في دراسة الماضي، نجد أن الحضارة كانت ذات طابع فردي. وكلما اقتربنا من العصر الحديث، نجد أن الحضارات والحكومات القوية جاءت نتيجة للتنظيمات، والإجماع في اتخاذ القرار، ودور الجامعات والمراكز البحوثية، ومراكز إنتاج الفكر، وتنوع الأساليب وتطور أجهزة الاتصالات، وطريقة

الإشراف. فمن بين النظريات المختلفة(٨) التي تسلط الضوء على الحضارة الغربية - كما أعتقد - هي نظرية «التكتل المؤثر للعناصر الصناعية ورؤوس الأموال والفكر» التي تشكل الأساس في التنظيم والحضارة الغربية، وتحظى باعتبار أكبر. ولا ننوي هنا إجراء دراسة الغث والسمين أو الحسن والقبيح من التحولات، بل نهدف إلى اكتشاف القواسم المشتركة للحضارات. ففي بريطانيا قررت فئة مكونة من العناصر المالية والإنتاجية والفكرية تشكيل إمبراطورية صناعية عالمية، وعملت على تقوية المحرك لنظام اجتماعي خاص عبر تكتل رؤوس الأموال لتشغيل صناعة النسيج. واكتسبت هذه الفئة المنسجمة فكرها الاقتصادي من آدم سميث، وفكرها السياسي من هابز، وعملت على تخصيب نظامها الاجتماعي بنظريات روسو ومونتسكيو. ثم أدت الاتصالات والتعاون والاستنباط المشترك والهمم والجهود الجماعية إلى بناء صرح أكبر الحضارات المادية في التاريخ. وفي الظروف التي كانت السرعة والاتصالات عناصر مجهولة في العلاقات الدولية، بذل أولئك الرجال - المجدون والراغبون والمصممون - جهودهم لتحقيق أهدافهم (لا يعنينا حسن أو قبح أفكارهم وأهدافهم)، وأوجدوا إطاراً اقتصادياً على الصعيد العالمي.

تأسيساً على ما تقدم، يمكن القول إنه ما دام الصفوة من المسلمين يحملون فكراً محلياً، وتقتصر أعمالهم على الخطابية فقط، ولا يهمهم اكتشاف أساليب العمل، ولم يقدموا النماذج العملية، فلن يتمكنوا من بناء حضارة. فالخطابات تمثل بداية العمل. ويجب تبديل الخطاب إلى مؤسسة، وإلى أنموذج وتجسيد. فالحضارة هي حصيلة أعمال جماعية. إذ ما لم يتخذ المفكرون المسلمون، وخصوصاً الصفوة منهم، موقفاً مشتركاً تجاه موقعهم والموقع العالمي، ولم يعملوا تفكيرهم، ولم ينتهجوا السبل المنطقية والعلمية، سيكون من الطبيعي والمنطقي أن لا تزدهر الحضارة الإسلامية مجدداً، وذلك استناداً إلى القواعد والتجارب البشرية والتاريخية الطويلة.

كيف تمكن اليهودي الأميركي واليهودي الفرنسي، وكذلك اليهودي المراكشي والبولوني، واليهودي العربي أن يعملوا بشكل مشترك دون أن تجري بينهم اتصالات مباشرة. وتمكن هؤلاء من خلال انتهاج السبل المعقدة فرض سيطرتهم على التجارة والسياسة والفن والاتصالات الدولية؟ كيف تمكنت إسرائيل، التي لا يتجاوز عدد سكانها خمسة ملايين نسمة، من التفوق على العرب، الذين يزيد عددهم عن ٣٠٠ مليون نسمة، في الجوانب الصناعية والدفاعية والسياسية؟ المسلمون الذين عانوا من الضعف في القرون الأخيرة، لم يقوموا بواجبهم في جعل مخزون قدراتهم أساساً لأعمالهم، والعمل على توسيع قدراتهم الاقتصادية والسياسية والثقافية والمعنوية، بل راحوا ينظرون إلى قوة منافسيهم بمنظار الجبر والتآمر. وساهم مثل هذا التعامل النفسي في إخراجهم من دائرة الاهتمام، وطغى عليهم أسلوب الإبقاء

على الوضع القائم. وحتى في الظروف الراهنة التي تسعى فيها ـ في كل البلدان الإسلامية ـ مجموعة من المسلمين إلى تشكيل حكومات دينية يتم فيها تطبيق الأحكام الشرعية، قلما يفكر هؤلاء في زيادة قوة المسلمين في كل الجوانب، وفي إقامة نظام اجتماعي. لذا، عندما يمسك المسلمون بزمام السلطة السياسية، ينبغي عليهم أن يفكروا في الإدارة الفاعلة، وبناء مجتمع قائم على العدل. على أن هذا الأمر يحتاج إلى نظرية وإلى إجماع في الرأي وتقييم مشترك، وإلى قوة مادية، وإمكانات لتربية القوى البشرية الكفوءة، وإلى بناء داخلي محكم. إلا أن الأفراد العاديين لا يمكنهم التوصل إلى مثل هكذا تصور، لأن العناصر القوية والكفوءة والسليمة والصفوة من أبناء المجتمع هم وحدهم القادرون على القيام بمثل هذا الدور المهم. وعليه، فإن النتيجة التي يمكن استخلاصها من العنصر الأول في توضيح هذه الفرضية، هي أن بناء الحضارة بحاجة إلى أناس جادين ينشدون القوة بمعناها الإيجابي، ومن ذوي النفس الطويل والصدور الرحبة ويحملون فكراً نيراً ورؤية واضحة. على أن القوميات والوطنيات المتعددة في العالم الإسلامي تشكل فوارقاً ينبغي أخذها في الحسبان. كما أن التوصل إلى عمل حضاري مشترك بين المسلمين، سواء في النواحي الفكرية أو التنظيمية، يستدعي جهداً كبيراً ورؤية واضحة ومفكرين أكفاء ممن يهدفون إلى بناء حضارة المسلمين والحفاظ في الوقت نفسه على مستوى التنمية الوطنية لبلادهم.

أما العنصر الثاني لتوضيح الفرضية المطروحة، فيرتبط بموضوع الفكر الذي يحمله صانع الحضارة. فعندما يتعرض المسلم اليوم إلى الخطاب الفكري الديني ـ بشكل خاص ـ يشعر بالارتياح والاستقرار والفخر والاعتزاز. ولكن عندما يدخل هذا المسلم ساحة العمل الاجتماعي، وفي الشؤون الاقتصادية والممارسة السياسية، فإنه يواجه بحراً من التناقضات، ذلك أن النظام الاجتماعي السائد بين المسلمين حالياً ليس هو نظامهم الحقيقي عموماً. فهناك تناقضات جدية بين القيم المكتوبة والواقع الموجود في حياة المسلمين، من مراكش وحتى كازاخستان. وهذه التناقضات كبيرة ولا يستهان بها. لذا يجب أن يوضح مدى تطابق النظم الاجتماعية السائدة في العالم الإسلامي، والأفكار والمبادئ الدينية والإسلامية الثابتة، وكذلك مدى الانسجام والتزاحم الموجود بينها، وهو أمر لم يحظَ بالاهتمام لا من جانب الحكومات ولا من جانب المفكرين المسلمين. فالمسلمون ينتهجون اليوم عموماً الفصل بين حياتهم المعنوية وحياتهم المادية، تأسيساً على أن الحياة المعنوية نابعة من الإسلام، فيما الحياة المادية ذات صلة بالعناصر والعوامل الدولية. لكن يجب أن تنمو القيم والجوانب المعنوية والمادية في إطار موحّد، وأن تشمل كل المسلمين في العالم. ويجب ألا ننسى أن إعداد مشاريع من خلال الدمج بين الوحي والعلم يتطلب وجود أدمغة كفوءة. وقد أدى إلغاء القيود الدينية في الحضارة الغربية إلى تسهيل كبير في عملية تقديم المشاريع والنماذج للحضارة الغربية. ففي عالم

الاتصالات والمعلومات والتقنيات، يمثل إدخال المفاهيم الأخلاقية في الأعمال التجارية والصناعية والسياسية، وفي المواطنة والمسؤوليات الاجتماعية وإعداد أفراد المجتمع ليبقوا ملتزمين بالحدود الدينية في كل تصرفاتهم. فالنظام الدولي الجديد يفتقد الضوابط الأخلاقية في سياسته وفي اقتصاده وطرق إفادته من العلم والتكنولوجيا. ويرى النظام المذكور أنه ليس بالإمكان اكتساب رؤوس الأموال الطائلة وتحقيق تلك الأرباح الخيالية إذا تم الالتزام بالضوابط الأخلاقية !إذاً، إذا لم يعمل المسلمون على تحويل الكم الهائل من التعاليم الإسلامية إلى واقع ملموس، أو إذا ظلت هذه التعاليم في حدود الخطاب فقط، فليس بالإمكان بناء مشاريع عملية وتقديم نماذج أو إقامة نظام اجتماعي فاعل، لأن ذلك لا يتم من طريق إلقاء الخطب وتقديم النصائح.

إنّ عملية تبديل المشتقات المتعددة الجانب للأصول والأحكام إلى أنظمة فكرية وعملية، وتحقيق الانسجام بينها، هي من مهمات الخواص والصفوة الفكرية، وذلك بالعمل ـ بعيداً عن التهريج السياسي والاستهلاك الداخلي ـ بجدية كاملة وبرؤية علمية واضحة لإعداد النماذج الفكرية وأساليب العمل. فإذا كانت إدارة دفة الأمور في البلاد والتخطيطات الاستراتيجية للنظام الاجتماعي تتخذ طابعاً عاماً، وتخضع ـ كالمعابر العامة ـ لمشاعر عامة الناس وملاحظاتهم، فعندها لا تتبلور الاستراتيجيات. وهنا، تجدر الإشارة إلى أن إدارة شؤون البلاد هي من مهمات الصفوة الفكرية. ويستطيع عموم أفراد الشعب المشاركة في إنجاز هذه المهمة، والتعبير عن وجهات نظرهم حيال أصحاب القرار في البلاد من طريق الأحزاب والتكتلات والأندية والروابط. وبالتالي، يجب أن يبقى جهاز إعداد النماذج التي تعمل على بناء الحضارة الإسلامية بعيداً من عواطف العامة والضغوط الحكومية، وأن يقوم هذا الجهاز على أساس من البحث والجدل والمعرفة بعيداً من الصراع السياسي، وأن يتم رسم معالمها ومحتواها بالحكمة والمنطق والمعلومات اللازمة والسبل العلمية والاستقرائية لكل حضارة قائمة على وسائلها الفكرية الخاصة. على أن كل حضارة تعتمد على أفكار الصفوة المتميزة في الأركان الثلاثة التالية:

ـ النظام الاجتماعي المنبعث من أنموذج خاص، والموجد لنظام اقتصادي وثقافي فاعلين؛

ـ المؤسسة السياسية القائمة على أساس من العزة والمعرفة والكفاية؛

ـ التنوع الإبداعي للحفاظ على الحضارة ونشرها.

لقد تم بناء هذا النوع من الحضارة في الغرب من جانب أصحاب الثروة ورؤوس الأموال. وقد عمل الأثرياء في الغرب على مصادرة نوع ومحتوى الثقافة والسياسة من الآخرين، وأوجدوا نظاماً اجتماعياً يتطابق مع تحقيق الأرباح واحتكار رؤوس الأموال. حتى أن

الليبرالية الثقافية ونمو الإبداعات والأعمال الفنية من جانب، والأخذ بالعلم والفكر العلمي والسبل العلمية ونشر النظام الجامعي والبحوثي في اتجاه النظام الاجتماعي والتخطيط له من جانب آخر، حظيت بموافقة وتشجيع من أصحاب الثروة والقطاع الخاص.

في الحضارات القديمة غير العلمية، كان مركز الثقل في المسؤولية الحضارية يقع على عاتق الأعيان وأصحاب الأراضي والارستقراطيين والعسكريين، وكذلك عدد قليل جداً من الأدباء والشعراء والفنانين(٩). على أن الثقل الذي نقصده هو من يتبنى مسؤولية حفظ الحضارة وبسط معالمها. ففي أي موقع يجب تسجيل الإنجازات والسياسات والمشكلات وإيجابيات الحضارة وسلبياتها؟ ومن هم الذين يتولون مهمة بحثها ودراستها واتخاذ السبل المناسبة لحلها؟ الحضارة بحاجة إلى عناصر تتولى شؤونها في القضايا الدنيوية، وبناء أسس الحضارة والأمور العينية للإنسان. فليس هناك من عنصر مصيري وتحفيزي أهم من الملكية. فالحضارة بحاجة إلى مالك... والمالك يتمثل في تلك المجموعة التي يهمها الحفاظ على الحضارة والقيام بنشرها.

ما هي الوسائل الفكرية للحضارة الإسلامية؟ ومن هم المسؤولون عن توجيهها؟ وعلى عاتق من تقع مهمة رسم معالم الحضارة الإسلامية وتجسيدها؟ وما هو الائتلاف الذي يجب أن يحصل بين المسلمين؟ وأين مركز الثقل الجغرافي لهذه الحضارة؟ من هم أولئك الذين يتولون مهمات التخطيط للأسس الفكرية والنظرية لهذه الحضارة؟ وما هي الوسائل والسبل والمبادئ التي ينبغي اتباعها؟ وما مدى الرغبة الاستقلالية للحضارة الإسلامية عن النظام الدولي والعمل بشكل منفصل وخاص؟ وما هي المساحة المسموح بها لكي تعمل بشكل متداخل مع النظام الدولي؟ النتيجة الواضحة جداً لهذا البحث هي أن بناء الحضارة بحاجة إلى فكر وعناصر جادة ومُعدّة تربوياً ومن الصفوة. فبناء الحضارة ليس نتيجة للعوامل التي تأتي من طريق المصادفة، ذلك أنّ إحدى القواعد الثابتة لصنع الحضارة، والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوضع الراهن للمسلمين - هو مبدأ الاستقرار والثبات(١٠). فالتنمية تتحقق في رحاب الاستقرار. والعالم الغربي ينعم اليوم بالاستقرار في داخل حدوده، وينوي زيادة الاستقرار في داخله من خلال افتعال الأزمات خارج حدوده، نظراً للأسس الفكرية التي يؤمن بها(١١)، وقد ساهمت الأجواء المستقرة نسبياً في أميركا وأوروبا والشرق الأقصى، وكذلك نقل الأزمات والتوتر إلى خارج حدودها، في تنمية الحضارة الغربية وفرض هيمنتها على الآخرين. أما بلاد المسلمين، فإنها من أكثر مناطق العالم تخبطاً في الأزمات والاضطرابات. وفي ظل هذه الأجواء المضطربة لا تتهيأ دوافع الإبداع والتنمية والإنتاج بشكل عفوي وتلقائي. وقد أدى الفقر العلمي النظري، والاضطراب السياسي والاجتماعي الذي يعاني منه المسلمون، إلى إحلال الضعف واليأس في الأمة الإسلامية عامة.

إنّ أسلمة الفكر والحكم في البلدان الإسلامية يعيد - بطبيعة الحال - طرح شرعية الحكومات القائمة في العالم الإسلامي على بساط البحث. لذا، فإن الأخيرة تحول دون طرح الأفكار والعناصر النموذجية والحضارية في هذه المجتمعات. وتكمن عوامل الضعف في البلدان الإسلامية في عاملين أساسيين - كما نعتقد - هما السياسة الدولية المتبعة في هذه البلدان، وغياب الصفوة من المسلمين لتولي الأمور فيها. ويمكن تحديد مكانة وموقع البلدان الإسلامية على الصعيد العالمي من خلال بعض الإحصاءات الخاصة بهذه البلدان. إذ يشكل المسلمون اليوم - الذين يناهز عددهم أكثر من مليار نسمة - نحو خُمس سكان العالم، يعيش ٦٥ في المئة منهم في آسيا، و ٣٥ في المئة في البلدان العربية، و ١٠ في المئة في إفريقيا.

يبلغ عدد البلدان الإسلامية في العالم ٤٤ بلداً. وتعتبر أندونيسيا التي يبلغ عدد سكانها نحو ١٨٠ مليون نسمة أكبر البلدان الإسلامية سكاناً، فيما تعتبر قطر التي يبلغ عدد سكانها نحو ٣١٠ آلاف نسمة أصغر هذه البلدان سكاناً. ويمتلك العالم الإسلامي ٤٢ في المئة من احتياطيات النفط العالمية، و ٢٥ في المئة من احتياطي الغاز الطبيعي، و ٤٠ في المئة من صادرات النفط، و ٧٠ في المئة من الفوسفات. وتحتل البلدان الإسلامية سبع مناطق استراتيجية من مجموع ١٤ منطقة استراتيجية في العالم. وهذه المناطق الاستراتيجية هي مضيق هرمز ومضيق البوسفور وباب المندب وقناة السويس والدردنيل ومالاكا ومضيق جبل طارق. غير أن المسلمين الذين يمتلكون هذه الثروات، يعانون من الفقر والحرمان. ويشكل المسلمون نحو ٢ في المئة فقط من العلماء وذوي الاختصاص في العالم. ومنذ أوائل الثمانينات اشترى المسلمون ما يزيد عن ٦٠ في المئة من الأسلحة التي تم بيعها إلى بلدان العالم الثالث[١٢]. على أن النظريات المرتبطة بالعلاقات الدولية تولي حالياً المزيد من الأهمية للقوة النوعية، وليس للكم. فالمسلمون لا يواجهون مشكلة لناحية الكم. إلاّ أن الأزمات والفقر العلمي النظري يكمنان في المستوى النوعي لقوة المسلمين. ويحدد أحد المفكرين العلاقات الدولية وفق المعادلات الآتية:

كقوة يمكن تصورها، وقابلة للإفادة منها وفي أي بلد[١٣].

$$pp = (C+E+M) \times (S+W)$$

pp = القوة المتصورة والقابلة للاستفادة.

PP= Perceived Power.

C = المادة الرئيسة = السكان والمساحة.

C = Critical Mass = Population & Territory.

E = القدرات الاقتصادية.

E = Economic Capability.

M = القدرات العسكرية.

M = Military Capability.

S = الهدف الاستراتيجي.

S = Stratigic Purpose.

W = الإدارة اللازمة لمتابعة الاستراتيجية الوطنية.

W = Willto Pursue national Strategy.

تشير المعادلة المذكورة إلى مجموعة العناصر المرتبطة بالكمية، والتي جاءت بمعزل عن العناصر النوعية، ما يعني أنه لا يمكن بلوغ القوة والمنعة والعزة والحضارة بعناصر الكمية فقط. إذ أنّ وضوح الأفكار والاستراتيجيات والتسلح بالعزيمة والجدية (والإرادة الوطنية)، يمكنها أن تتيح توجيه القدرات والكم المتوافر. على أن العالم الإسلامي يعاني من ضعف شديد لناحية مجموعة العناصر الثانية، أي فقدان الإرادة والوضوح والصراحة في الفكر والاستراتيجيات التي ينبغي أن يسير على أساسها. وقد يُزعم أن مجموعتي العناصر المذكورتين مستقلتين بعضها عن بعض من الناحية النظرية. لكن الكم لا طائل منه من دون توافر النوعية الجيدة(١٤).

استنتاجات

إن ظهور الحضارة الإسلامية في القرن المقبل أو القرنين المقبلين رهن بالتحولات الجادة في أوساط المسلمين، والمفكرين والصفوة منهم على وجه الخصوص. ولا يمكن بعث أية حضارة أو أي تحول جاد من طريق المصادفة، بل ينبغي توفير مستلزماتها المتمثلة في القواعد العامة والمختزنة والتجربة العملية - التاريخية من جانب الشعب وصفوته بشكل واع كي تتمكن هذه الحضارة من البروز. فالحضارة الإسلامية أكثر تعقيداً من الحضارات اللادينية، لأن تطبيق مبادئ الوحي مع الأسس العلمية والسلطة بحاجة إلى صيغ ونماذج أكثر عمقاً، وذات جوانب متعددة وتربية خاصة. وقد تبلورت كل الحضارات الأخرى من خلال مصادر الثروة ورؤوس الأموال والإمكانات المادية الأخرى من جانب، وبالتربية والتعليم والمسؤولية والجدية في العمل والاستراتيجية من جانب آخر. فالحضارة الإسلامية التي تنطوي في جانبها النوعي على الخصائص الأخلاقية والوجدانية والفطرية والمعنوية - نظراً لجوهرها الإسلامي - تزيد من صعوبة ازدهارها. على أن حركة التاريخ والأحداث التاريخية المختلفة والأحداث الكبرى تنبثق أساساً من روح وإرادة وأفكار الرجال العظام؛ والحضارة الإسلامية غير مستثناة في هذا الجانب. وسيعمل الرجال العظام والصفوة المنسجمة والمنظرون والمفكرون المسلمون على تحقيق مثل هذه الحضارة بتفكيرهم السليم وبُعد نظرهم وأفكارهم السامية. فالوضع الحالي الذي يعيشه العالم الإسلامي من جانب، والظروف السياسية والاقتصادية العالمية السائدة من جانب آخر، يمكن اعتبارها تحديات قوية جداً تقف في وجه الحضارة الإسلامية.

لقد أضفت الحضارة المادية الغربية على قواعدها ومبادئها وترتيباتها طابعاً عالمياً إلى حد

لا تجد فيه حاجة إلى وضع الرقابة المباشرة عليها. وهي استفادت من أنظمة التحقق بها طواعية في أقصى مناطق العالم. لذا، ينبغي على الفكر الديني والإسلامي أن يوضح موقفه من ظاهرة العولمة الواضحة نسبياً، لأن إدانتها أو نفيها أو اتخاذ موقف اللامبالاة تجاهها لا يشكّل مانعاً أمامها، بل سيؤدي إلى ضياع الوقت الذهبي لإعادة البناء واكتشاف القدرات الذاتية والبناء الذاتي. وعلى الرغم من وجود نظريات مختلفة تشير إلى احتمال ضمور الحضارة الغربية خلال الأعوام الخمسين القادمة، فإن ضمور هذه الحضارة أو استمرارها يجب ألا يؤثر في الرؤية المستقبلية للمسلمين واهتمامهم ببناء حضارتهم على أساس من القواعد العلمية. وعليه، ينبغي تحديد نوع التقابل ونوع التفاهم بكل دقة وتأمل. فمنذ ثلاثة قرون، ينظر المسلمون إلى الحضارة المادية الغربية نظرة غامضة، ولم يفلح المسلمون في بناء نوع من النظام الاجتماعي المنافس لها والفاعل على أساس مبادئهم الفكرية. إنّ سرعة الاتصالات تقف اليوم ضد أي نوع من الحضارات التي تنوي التنافس مع الحضارة الغربية. على أن الغموض النظري المعرفي للمسلمين يصب في صالح العالم الغربي، لأن الأخير لا يخشى الإمكانيات والمصادر التي يمتلكها المسلمون، بل يشعر بالقلق من تكتل المسلمين وتنظيمهم لأنفسهم. فإذا لم ينته تعدد المواقف السائدة بين المسلمين تجاه الغرب بموقف واحد وموحد، سيكون من الطبيعي ألا تتوافر المجالات الفكرية والعامة للحضارة الإسلامية لتحقيق قاسم مشترك بين الصفوة من المفكرين المسلمين. أما العامل الثاني فيتمثل في الأوضاع الداخلية في البلدان الإسلامية. إذ أن التبعية السياسية، وتفاقم الأوضاع الاقتصادية، وأزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمات التعليم والفقر والحرمان تزيد من مجالات تبعية المجتمعات الإسلامية بشكل كبير.

إنّ صنع الحضارة يعني إزالة الأزمات وإنهاء حالات الضعف والأوضاع السيئة والوصول إلى الفائض القومي. فما دامت المجتمعات الإسلامية تشعر أنها أصغر من الحكومات المأزومة المسيطرة على مقدراتها حالياً، ولا تستطيع وضع حكوماتها على مسار العملية الإصلاحية، والعمل على أساس نظرية زيادة القوة والفكر التطبيقي، فليس هناك من أمل لتجاوز الأزمات الحالية التي تعصف بهذه المجتمعات. وتقع المسؤولية بالدرجة الأولى على عاتق المفكرين المسلمين للقيام بهذه الرسالة العظيمة من خلال التدبر وانتهاج الحكمة.

إنّ أهم عناصر الحضارة -كما نعتقد- هو وجود التجاوب والانسجام الداخلي بين معتقدات الشعب ونظامه الاجتماعي. ويتيسر هذا الانتظام الاجتماعي بزيادة القدرة على إلغاء التناقضات الفكرية. ويجب تحريك المعنويات والقيم الأخلاقية إلى جانب زيادة القوة للمسلمين. ومن أجل تجسيد نظرياتنا وقيمنا المقدسة على أرض الواقع، يجب دعمها بعناصر القوة، لأن القوة في حد ذاتها ليست سلبية، بل إن طريقة استخدام القوة هي الأساس في

التقييم. وقد استفاد العالم الغربي من قوته في مسار حضارته المادية. وبمقدور الحضارة الإسلامية أن تستفيد من القوة للحفاظ على عزتها الدينية ودعم معنويات أبنائها.

إنّ التعمّق الفكري وأساليب العمل بين صفوة المسلمين الراغبين والجادين في العمل على ازدهار الحضارة الإسلامية، إلى جانب حلّ أو الحد من الأزمات الداخلية في البلدان الإسلامية، واتفاق الجميع حول قرار التقابل أو التفاهم مع الغرب، من شأنها أن ترسم مستقبلاً أكثر وضوحاً وقوة أمام المسلمين، وتمهد السبيل أمام التخطيط المبرمج، والعد العكسي لازدهار الحضارة الإسلامية مجدداً.

(١) *Backward Planning*.

(٢) محمود سريع القلم «مكانة التقييم المشترك للصفوة في التنمية» (فارسي)، مجلة **اطلاعات** السياسية - الاقتصادية، العدد ٧٩ - ٧٠، ص ١٨ - ٢٣.

(٣) محمود سريع القلم، «نظرية الانسجام الداخلي» فارسي، مجلة **الثقافة الشهرية**، العدد ١٣.

(٤) **تفسير الميزان**، للعلامة الطباطبائي، يقدّم الكثير من هذه السبل والآليات والمواعظ، راجع المجلد الثاني، ص ٢٧٠ - ٢٨٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٨.

(٨) راجع أي-جي-بي تيلر. **عظمة وانحطاط أوروبا**، ترجمة عبد اللهي (طهران: نشر آموزش انقلاب اسلامي، ١٩٩١).

- John kenneth caldruith, *the New industrial state* (Boston: Mifflin company, 1979) - John kenneth calbrait, *Economic and the Public Purpose*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1973) - David Landes, *the Unbound Promcthous: Technological chonge and Industrial development in Western Europe from 1950 to the Present* (Cambridge: University Press. 1969) and J. Schumpeter, Capita Lesm, *Socialism and Democracy*, (NewYork: Simon and Shuster, 1942).

(٩) ويل دورانت، مصدر سابق، ص ١٥٤ - ١٥٢، ١٩٦، ١٩٢، ٢٨٨، ٢٧٥، مع ويل دورانت، **يونان باستان** (اليونان القديمة) ترجمة أمير حسين آريان بور، (طهران: نشر آموزش انقلاب اسلامي، ١٩٩١)، ٥٧١، ٥٤٢ - ٦١٦ - ٥٨٣.

(١٠) مشرق زمين / شرق الأرض / مصدر سابق، ص ٢ مع:

P.O.krise ller. *The Classic and Renaissonce*. Thouqht, (Cambridge: Cambridge University Press, 1955).

(١١) يلاحظ حالياً أن موضوع السلاح الذري لكوريا الشمالية هي أزمة مفتعلة من جانب أميركا لتبرير توسيع تواجدها العسكري في منطقة الشرق الأقصى التي باتت تتمتع بثروات طائلة، فضلاً عن بيع السلاح إلى بلدانها.

(١٢) راجع جرالد بليك، **جغرافياي سياسي خاور ميانه وشمال أفريقيا** (الجغرافيا السياسية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا) ترجمة الدكتورة درة مير حيدر (طهران: مكتب البحوث

السياسية والدولية، ١٩٨٠م).

(١٣) Ray S. Chinc, *World Power Assessmint: A cacculus of Strategic Drift*, (Wash. D.C: Georqetown University. The Center for strotegic and International, 1975) P. 11.

(١٤) راجع:

Ziauddin Sardar, *the future of Muslim civilization*. (London: Croom Helm, 1979).

د. سيد أسد الله أطهري*

المثقفون الإيرانيون والغرب

لا يزال الجدل حول التقليد والحداثة، وكذلك الدراسات حول الغرب، مستمراً في إيران منذ قرنين. وهذا هو الإطار الذي تجري في إطاره الدراسات المتعلقة بالتخطيط للقضاء على التخلف في إيران وردم الفجوة بينها وبين الغرب. وتتمثل الخطوة الأولى في كل هذه الدراسات في تحليل تعريفات المثقفين الإيرانيين للغرب والشرق، وتحديد الفروقات الرئيسية بين الإثنين، والمعايير التي تسمح بتحديدها، وكذلك تعريف التقليد والحداثة وكيفية توصل الغرب إلى الحداثة بحسب وجهة نظر هؤلاء المثقفين.

في الطرف الآخر من هذا النقاش تكمن الأسئلة المتعلقة بموقف إيران من ذلك كله: لماذا فشلت إيران في تحقيق الحداثة؟ كيف تقيّم النخبة الثقافية التنظيرات المتعلقة بهذا المجال؟ من يتحمل المسؤولية الرئيسية في النضال ضد التخلف؟ ومن هي القوة الاجتماعية التي يتعين عليها قيادة هذا النضال؟ وما هو المآل الأخير؟ وهل لدى المثقفين حلول سياسية؟ وهل يؤمنون بالحداثة السياسية؟ تبحث هذه الدراسة في الأسئلة المذكورة أعلاه، عارضة للإجابات التي تقدمت بها النخبة الثقافية من خلال كتاباتها.

الشرق والغرب

لم يتوصل المثقفون الإيرانيون بعد إلى إجماع حول تعريف الشرق والغرب، وبالتالي فإن لكل مثقف قراءته وتأويله على قاعدة الآراء والمؤشرات التي يرتكز عليها. فشريعتي لا يرى في الغرب كلاً واحداً[1]، ويعرّفه كحاصل مجموع القوى العلمية والصناعية. بل هو يميز بين الحضارة الغربية والتاريخ المسيطر للغرب أو الغرب الأسطوري والغرب التاريخي. إلى ذلك، فإنه يقول إن الدول الغربية هي تلك الدول التي تتمتع، مقارنة بالدول المتخلفة، بمستوى أعلى

* باحث في مركز البحوث العلمية والدراسات الاستراتيجية الشرق أوسطية - طهران.

على صعيد التكنولوجيا والفلسفة وبقية حقول المعرفة[٢]. وفي المقلب الآخر هناك الشرق الذي يدرسه شريعتي من خلال تحليل مؤشرات تخلفه. ويقول: «إن أمم الشرق ذات محدودية سياسية وتقليدية ولغوية وثقافية ودينية... الخ[٣]. وفي الإجمال يمكن رصد أربعة نماذج معرفية (paradigm) في رؤية شريعتي للغرب:

- حضارة وصلت إلى النهاية؛
- حضارة توفر لنا أحداث المعارف الممكنة التي تسمح لنا بفهم أفضل لديننا؛
- الحاكم التاريخي الذي يمكن إنهاء هيمنته بوساطة التكنولوجيا؛
- مزيج من مفهومين متداخلين: الغرب التاريخي الذي ينبغي نزعه، والغرب الأسطوري الذي ينبغي إستيعابه[٤].

يرسم آل أحمد من ناحيته حداً فاصلاً بين تعريفي الشرق والغرب، ويتساءل في الوقت نفسه مما يتألف الغرب تحديداً. أهو كل أوروبا وروسيا وأميركا الشمالية أم الأمم الغربية المتطورة أم الصناعية، أم كل البلدان القادرة على استخدام الآلات وتحويل المواد الأولية إلى منتجات متطورة وبيعها. على أن هذه المواد لا تقتصر على الحديد والنفط الخام... إلخ، وبل على الأساطير والايديولوجيات والموسيقى والعلم.. أيضاً. من جهة أخرى يرى آل أحمد أن الشرق يتألف من آسيا وافريقيا، أي البلدان المتخلفة أو النامية غير الصناعية، والتي تستهلك المنتجات الغربية المصنعة من المواد الأولية التي يستوردها الشرق من الغرب، وهو تعريف يغلب عليه الطابع الاقتصادي[٥].

ينظر البعض إلى الغرب من منظار جغرافي، ويستخدم آخرون مقاربة ايديولوجية أواقتصادية، فيما يتبنى شايكان مقاربة مختلفة. فهو يرى أن الغرب ليس مجرد منطقة جغرافية، بل وجهة نظر عالمية تستند إلى ٢٥٠٠ سنة من التاريخ المكتوب[٦]، في حين أن المعرفة في الشرق تستند إلى الفلسفة الحدسية والتنويرية. وعندما سُئِلَ إذا كان الشرق متحققاً بالفعل، أجاب أنه لا يوجد شرق موحد. فهناك الشرق العربي والشرق الإيراني والشرق الهندي والشرق الصيني والشرق الياباني. وقد أزيلت وتحللت البنية الثقافية والمعمارية للشرق بفعل الموجات المتعرضة للحداثة[٨]. لكن هذا لا يعني في نظر شايكان أن الشرق غير موجود. فهو يرى أن على الرغم من الاختلافات المتعددة بين الصينيين واليابانيين والهنود، فإن لديهم قاسماً معيناً يشتركون فيه[٩].

لقد طُرح الغرب التاريخي والثقافي كمشكلة خطيرة بعد الثورة الإسلامية. فهو بهذا المعنى يتخطى أوروبا والولايات المتحدة، ويشمل بلداناً كأستراليا ونيوزيلندا. ومن الجدير ذكره هنا أن المجلس الأوروبي بات يتحكم بالتمدد الأوروبي. فبحسب هذا التعريف، يتعين

إعتبار بلدان، سواء أكانت في أوروبا أم لديها ثقافة أوروبية أو حتى متجانسة ثقافياً بشكل أو آخر مع ثقافة أوروبا، مجتمعات أوروبية أعضاء في المجلس الأوروبي. وتحقيقاً لهذه الغاية، فإن المجلس الأوروبي اقترح منح عضويته، إضافة إلى تركيا وقبرص الواقعتين في النطاق الجغرافي الأوروبي، لكل من جورجيا وأرمينيا وآذربيجان[10]. وهذا هو أساس المقاربة التاريخية الثقافية للغرب. وعلى هذا الأساس يمكن تحديد مفهوم الأوروبي بحسب هذا التعريف وفقاً للأطر الآتية:

- الأوروبيون جميعاً من أصل عرقي واحد تقريباً؛
- تعتنق غالبية المجتمعات الأوروبية الديانة المسيحية؛
- تعتبر المجتمعات الأوروبية نفسها وريثة الحضارة والثقافة الرومانية واليونانية؛
- يصنّف الأوروبيون أنفسهم بأنهم طليعة السائرين على درب الحرية[11].

من مفهوم «المغرب» (OCCIDENTAL) إلى الغرب

يرى بعض الأكاديميين أن مفهوم الغرب غير ملائم ومعقد جداً، ويحاجون بأنه يتضمن تناقضات عدة، سواء في المحتوى أم في الثقافة. فها هو رواساني ينتقد بشدة كل الذين يعتبرون الغرب نموذجاً ثقافياً يُحتذى به، ويضيف أنه إذا كان الغرب يعني أوروبا وأميركا ومجالهما الثقافي، فإنه بالتأكيد يحتوي على ثقافات عدة، وبالتالي فهو تعبير غير ملائم، ذلك أن المرء يتوقع أن يكون للمصطلح المستخدم محتوى متجانس ومتماسك، وهذا ما لا تنطبق عليه حالة الغرب، نظراً إلى كونه خليطاً ثقافياً يحتوي في داخله على تعارضات وثقافات اجتماعية سياسية عدة. فهناك حركات إشتراكية ورأسمالية وماركسية ومتدينة ومعادية للتدين. ويرفع رواساني التعارضات الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية القائمة في الغرب إلى المستوى التاريخي - الثقافي، ملقياً بالتالي اللوم على الغرب لإعطائه صورة خاطئة عن التاريخ الشرقي. وهو يرى أن الإيرانيين ليسوا مهتمين أساساً بمقولة «الغرب»، ويوضح أنه لم يذكر الغرب في كتاباته، بل إنه يعارض الثقافة الرأسمالية الكولونيالية التي ظهرت في القرن الخامس عشر. ويستكمل رواساني وجهة نظره بالقول، «إن الشرق أيضاً، مثله مثل الغرب، يفتقد التجانس، نظراً إلى وجود التناقضات الطبقية والثقافية في داخله... فالشرق تاريخياً موطن مجتمعات مستقطبة تعارض فيها الجماهير المطالبة بمساواة حكامها القمعيين. ولا يزال التناقض بين الشعوب المحرومة والنخب الرأسمالية قائماً إلى يومنا هذا»[12].

أواني يركّز، من ناحيته في نظرته إلى الشرق والغرب، على الأبعاد الوجودية والرمز الميتافيزيقي. وهو يتبنى المحددات الجغرافية والثقافية أيضاً. فهو يرى أن الشرق والغرب قطبان ضروريان ومكملان بعضهما لبعض، ويتشاركان في الأصل الميتافيزيقي الواحد. وما

يحدث في التاريخ هو أن الحقائق تتمثل كظواهر تبدو وكأنها متضادة في حين أنها في العمق تكاملية، وإن كانت متعارضة. على أن مصطلحا الشرق والغرب مذكوران كثيراً في القرآن للتشديد على أن اللّه هو مصدرهما معاً، وهو مصدر هذا التعارض المتمثل في النور الإلهي. وهذا ما يجعل الشرق والغرب قطبين وجوديين في الوقت الذي يعبران عن مفهومين ثقافيين وجغرافيين(١٣). وهو يتحدث عن كونه تجنب عمداً الخوض بعيداً في العمق الوجودي والميتافيزيقي للشرق والغرب.

أما سروش، فإنه يعارض مقولة «التغرب». وهو يدعو إلى علاقة بالغرب قائمة على الأفكار، ويميز بين موقفين في هذا الإطار: الأول يعتبر أي استعارة من الغرب تقليداً أعمى، ويدعو إلى العودة للأصول(١٤). ويرفض سروش هذا المنظور لأن أصحابه يعتبرون الغرب بداهة ذا هوية موحدة، كما يجعل استعارة أي شيء منه اتباعاً للغرب كله. ويرى أن الغرب أبعد ما يكون من ذلك لأنه يتألف من مجموعة معقدة ومتداخلة من الشعوب المختلفة، لكل منها حضارته المختلفة والخاصة(١٥). وهو كتب أن الغرب ربما كان كلاً واحداً بالنسبة إلينا، إلا أنّ وحدته مجازية وليست حقيقية. ويضيف أن الحوادث المجازية ليس لها وجود أو جوهر. لكن هذا الكل هو العنصر القابل للتحليل والمعرض للتأثر، وبالتالي، فإن الغرب الذي يمثل التعاون والتعارض والإجماع والعداء ومعارضة الفلاسفة والسياسيين ورجال الدين والأكاديميين والصناعيين والإداريين... الخ يمكن أن يُعد كياناً واحداً وشبه موحد، نظراً إلى الظروف القائمة. غير أن وحدة النظام ليست سابقة على وحدة الغرب، بل إن العكس هو الصحيح، ذلك أن الغرب الوجودي والظاهر ليس سابقاً على الغربيين وطقوسهم، بحيث يمنحهم هوية واحدة. فالغرب ليس غير الطقوس والتقاليد والعلوم والأخلاق والإلحاد وتدين الغربيين، وبالتالي فإن الوحدة الرمزية للنظام هي نفسها الوحدة المجازية للغرب(١٦).

أما الموقف الثاني الذي يميزه سروش عن الموقف الأول، فيرى أن سبب تفوق الغرب في كل المناحي الثقافية والسياسية والاقتصادية، إنما يعود إلى مسألة الحداثة الأساسية والتاريخية. فلقد دخل الغرب في حياة الناس ولا يمكن لا لإيران ولا لغيرها من الدول النامية أن تقاوم هذا المنحى المر(١٧). وفي هذا الإطار، فإن التغرب هو التماهي والخضوع لهذه الحقيقة المرة. ويرى سروش أن هذا الموقف هو نتاج للجهل التاريخي. فهو يفترض أن هناك قوى تاريخية لا يمكن مقاومتها، وهي التي منحت الغرب هذه الهيمنة الكاسحة والغالبة، واضعة إيران بالتالي في موقع المهزوم. ويرى دعاة هذا المنحى، وكما فرضت الثقافة الغربية سيطرتها في كل المجالات، فإن الثقافة الإيرانية خضعت لتغيرات أساسية عبرت عن ضعفها. إلاّ أن سروش يرى أنه لا يمكن لأي ثقافة أن تصبح مسيطرة في شكل كلي، وأن كل الثقافات تتعرض لتحولات بمرور الزمن(١٨).

في الفترة نفسها، اتخذ تعريف الغرب والشرق بعد الثورة الإسلامية منحى أيديولوجياً أيضاً، إذ يقول بور جوادي إنه لا بدّ لفهم طبيعة الشرق والغرب في شكل تام أن يعود المرء إلى المعنى الحقيقي للكلمتين، ذلك أن الشرق من الناحية اللغويّة، هو مكان شروق الشمس، والغرب هو مكان غروبها، وإن هذا الأمر يجب أن لا يؤخذ بالمعنى الجغرافي فقط. فقد عرف الشرق حضارة مبنية على المقدس الإلهي وتشكلت حياتهم (الشرقيين) وفقاً لهذا المعنى بالذات. أما بناة ومهندسو هذه الحضارة - من أنبياء وغيرهم - أياً كانوا، فهم أولئك الذين حملوا تجربة الشرق في عقولهم، أي أن الشمس أشرقت في داخلهم، وعرف نور الشمس طريقه إليهم. وقد امتلكوا الخبرة، ووضعوا أسس التفكير التنويري، ولم يكن ذلك محصوراً في جغرافية الشرق. لقد كان هؤلاء بعيدين جداً من الإلحاد والزندقة، ولم يتأثروا إطلاقاً بنوع التفكير السائد في الغرب[١٩].

يقسم سريع العلم الغرب إلى غرب فلسفي وغرب علمي وغرب تكنولوجي وغرب سياسي وغرب جغرافي، ويشير إلى أنّ أوروبا وأميركا الشمالية واليابان تشكل الغرب الفلسفي والجغرافي، ويناقش ديبلوماسيتهم الكونية وسياساتهم إنطلاقاً من مفهوم الغرب السياسي، ويعلق على اقتصاداتهم وتكنولوجياتهم إنطلاقاً من مفهوم الغرب العلمي - التكنولوجي. وتظهر هذه المقاربة أنه يعتبر الغرب كلاً واحداً: نظاماً اجتماعياً قائماً على العلمانية سياسياً، والرأسمالية اقتصادياً، والفردانية ثقافياً... هذه العناصر الثلاثة تعزز قيام نظام اجتماعي متجانس لا يزال قائماً اعتماداً على الإجماع والنقد والإستفادة من الاكتشافات والابتكارات العلمية. فهو، أي النظام، يقوم بإصلاح وتجديد نفسه وحل مشاكله بواسطة الفلسفة التي تشكل حجر الزاوية في هذا النظام[٢٠].

إلى ذلك ، يرى سريع القلم أن إحدى أكثر المشاكل جدية، والتي واجهتها إيران في المئة وخمسين سنة الفائتة، تتمثل في الإختلافات الفلسفية والثقافية التي خبرتها البلاد في فهمها للغرب. إذ تصورت إيران الغرب في إطار سياسي كلي نتيجة قصورها الذاتي وهيمنة الغرب السياسية على إيران والشرق الأوسط، ما أدى إلى التقليل من أهمية المحاولات الإيرانية لفهم الغرب العلمي والفلسفي. وفي المرات النادرة التي حصلت فيها مثل هذه المحاولات، جاءت النتائج جد إصطناعية وغير حقيقية؛ كل ذلك في ظل عالم أحادي القطب تشكل في ظل الدور المحوري والمركزي للغرب، وبات على كل من يريد أن يحدد نفسه في هذا النظام الكوني أن يعيد النظر في تاريخه وفلسفته وثقافته وقيمه، ويكتشف علاقته بهذا المركز الكوني الذي يملك نحو ٨٠ في المئة من قوة العالم وثروته، بما في ذلك كل شيء تقريباً، من الإعلام إلى التكنولوجيا والأسلحة والعلم. فعلى سبيل المثال، يُنشر ما نسبته ٦٢ في المئة من الكتب في الولايات المتحدة. وتأتي المملكة المتحدة في المركز الثاني بنسبة ٦ في المئة من إجمالي إنتاج

الكتب في العالم، وتتبعها ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وكندا واليابان وأستراليا معاً بنسبة تراوح بين ١٠ و١٢ في المئة، بينما يتقاسم ما يقرب من ٧٠ بلداً العشرين في المئة الباقية. وهناك مثال آخر يتعلق بالإنتاج. فالولايات المتحدة واليابان وألمانيا تنتج معاً ٥٥ في المئة من إجمالي الإنتاج الكوني. ولا تُقدّم هذه الحقائق والأرقام لجعل بلدان، كإيران، تركع وتتخلى عن سيادتها الوطنية من جراء الإرتباك الذي ستشعر به، بل لأنها في حاجة إلى معلومات جوهرية من هذا النوع لمعرفة أين تقف مقابل الغرب... إنها بحاجة إلى التعاون مع الغرب والحفاظ في الوقت نفسه على استقلالها وسيادتها كما يفعل الهنود والإيرانيون. وهذا يتطلب بالطبع معياراً كافياً من الثقة بالنفس في تعاملنا مع الغرب، الأمر الذي يعني عدم الجنوح إلى أي من الحدّين: الطاعة العمياء أو الكراهية الشديدة. وفي هذا الإطار، يحتل السياسيون والمثقفون موقعاً مركزياً. إذ أدى عدم فهم بنية الغرب إلى نشوء وجهات نظر مختلفة حوله. فهناك جزء من مجتمعنا معاد للغرب، وجزء مؤيد له، والبعض استوعب الغرب، فيما الآخرون أوقفوا أي اتصال به. بعبارة أخرى، لم تتوصل إيران إلى إجماع وطني وصيغة عامة وفهم موحد للغرب. فقد عرفت إيران تاريخياً حالات متطرفة ناتجة من مقاربات ملحمية أسطورية لا عن تعاون عقلاني مع الغرب. فإذا أخذنا الحقائق الجيوسياسية والاقتصادية لإيران في الحسبان، نجد أن الاقتصاد يقع في المرتبة الأولى من الأهمية في العلاقة بالغرب، فيما تجيء السياسة ثانية. وتأتي بعد ذلك الحاجة إلى فهم الفلسفة والثقافة الغربيتين، وهما المجال الذي أمكن لإيران من خلاله أن تحاور الغرب وتتبادل معه الآراء الفلسفية والفكرية... إلخ[٢١]. ويرى سريع القلم إلى الشرق بصفة كونه مجموعة البلدان التي تناهض الغرب، وليس هذا بالطبع هو الدلالة الجغرافية للمصطلح، ولكنه يعبّر عن خلفيات هذه البلدان التكنولوجية والفلسفية[٢٢]. بيد أنه يستخدم دائماً أمثلة من بلدان في أميركا اللاتينية والشرق الأوسط وإفريقيا والشرق الأقصى وروسيا[٢٣]. وهو يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن العوامل الفاعلة في الدول الشرقية هي الميادين الروحية والأخلاقية، في حين أن نماذج المعرفة (Paradigm) الاقتصادية هي التي تعمل في الغرب. وبالتالي، هناك نظامان مختلفان جداً، بل ومتناقضان: المادية مقابل التنويرية، والتخطيط والبرمجة الواقعيان مقابل الأخلاق الميتافيزيقية، والواقعية مقابل الغيبية... الخ. ويبدو أن هذين الاتجاهين لا يتقاطعان نظراً إلى أنهما نظامان مختلفان تماماً. على أن النقطة المهمة ليست التعارض، بما أن الحياة الإنسانية مليئة بالتعارض والتناقض، بل هي في كيفية إدارة هذه التناقضات والأزمات[٢٤].

إلى ذلك، ثمة اتجاه يدعو إلى النظر إلى الغرب بوصفه مجموعة علمانية في شكل كلي. يقول دواري إن الغرب هو وجهة نظر وعلاقة وعالم ومعادلة وليس سينما واقتصاداً وعلماً وسياسة وتكنولوجيا. ولا يشكل أي من هذه السمات الأخيرة الغرب في شكل كلي، بل إنها

جميعاً ظهرت وتوسعت ضمن معادلة غربية وإنتماء للغرب، وأدت كلها أدوارها، أي أنها كلها ساهمت في توجه الغرب نحو الوحدة. فالعالم يسير في علاقة طردية بين الإنسانية والوجود. وتتمثل هذه العلاقة في الرغبة الإنسانية في السيطرة والتملك. ولم يكن هذا الإحساس في أي وقت، بدءاً بفرانسيس بيكون وإنتهاء بجان بول سارتر، بعيداً من التفكير الغربي. وفي هذا الإطار، لا يقتصر الأمر على اللاعبين السياسيين والاقتصاديين، بل إن هذا التفكير متجذر في فكر أنبل الفلاسفة وأعمقهم، على الرغم من أنهم كانون يعيشون حياة بسيطة[٢٥]. إن التعارض بين الماديين والتنويريين ليس بالأمر الجديد، بل هو يعود إلى كتابات ودروس الشيخ شهاب الدين السهروردي. ويرى نراقي أن في الشرق والغرب مؤشرات أسطورية ليست بعيدة من أفكار وآراء الإيرانيين القدماء التي تقول إن الشرق موطن النور، والغرب موطن الظلام، ويضيف أنه في نظر الشيخ السهروردي كان لجبريل جناحان، الأيمن في الشرق، والأيسر في الغرب[٢٦]. ويذهب السهروردي إلى أبعد من ذلك، فيروي قصة الرجل الذي يقع في الغرب أو ينفى إلى عالم الغرب المادي، مشيراً إلى أن الموطن الأصلي للإنسانية هو الشرق. أما نراقي، فعلى الرغم من المنحى الظاهر في كتاباته، فإنه يضيف بأنه لا يود أن يرى أن الغرب منغمس كلياً في النواحي المادية من الحياة أو هو موطن الإنحطاط، بينما الشرق هو مهد الكمال الروحي. ويتفق شايكان كلياً مع نراقي في هذا الرأي. وهو، بتأثير من كوربن، يشبه ثنائية الغرب والشرق بثنائية النور والظلام. وهو يعتبر أن كوربن يمثل بالنسبة إليه رحلة ابن عربي المتصوف الأندلسي الكبير في القرن السابع[٢٧].

معايير التمييز بين الغرب والشرق

هناك معايير أساسية لدى المثقفين الإيرانيين للتمييز بين الغرب والشرق. ويعتبر شريعتي التيبولوجيا الثقافية المقياس الأساسي لهذا التمييز، ويرى أن ذلك يتمثل الروحية السائدة في كل ملامح المجتمع ومشاعره وتقاليده وآراءه وأعلامه ومثله، ذلك أن كلاً من هذه العناصر يجسد روحاً مشتركة ضمن إطار ما يسمى الثقافة. على أن كل فرد في المجتمع ينمو في بيئة ثقافية، وبالتالي، فإن فهم ثقافة أي مجتمع يعني في الواقع فهم حقيقة هذا المجتمع ومشاعره وحساسياته[٢٨]. وهو يعتبر بالتالي أن التيبولوجيا الثقافية لليونان فلسفية، في حين أنها عسكرية وفنية بالنسبة إلى الرومان. أما الصينيون، فأسطوريون في ثقافتهم التاريخية، في حين أن التيبولوجيا الثقافية لإيران هي دينية وإسلامية[٢٩]. ويرى شريعتي أن هذه الإختلافات في النماذج الأصلية للشرق والغرب أدت إلى ملامح ثقافية مختلفة: العقلانية والمادية والموضوعية في الغرب، والروحانية والجماعية والذات والأخلاق في الشرق. فقد سعى الغرب، على الصعيد الكوني، وراء الواقعية، في حين سعى الشرق وراء الحقيقة التي لا بدّ أن تكون موجودة[٣٠]. بل إن شريعتي يعزو الإختلافات الثقافية - الوجودية إلى عدم

التماثل في وظيفتي الدين والسياسة في الشرق والغرب. فهو يرى أن الدين شجع على العمل والسعي في الشرق، بينما قبضت النخبة الحاكمة في الغرب على الدين ووظفته في شكل قمعي لحماية مصالحها الخاصة في وجه الجماهير... في الغرب كانت المؤسسة الدينية شريكة في الدولة. أما في الشرق، فكان الدين دائماً في طليعة كل الثورات على الظلم. ويعتبر شريعتي أنه خلافاً للكنائس المسيحية التي أصبحت مرقداً للروح، عملت المساجد الإسلامية كمراكز قيادية للحركات الإسلامية الثورية(٢١). وهو يصف التاريخ المعاصر بأنه مشهد «الليل الطويل للغرب»، فيما الناس لا يعرفون أن بزوغ نور الغرب يعود إلى شروق الشمس من الشرق. والغرب ليس الشرق، بل هو ظله. وإذا كانت أثينا اعتبرت مدينة العلم والفن والحرية والفلسفة، فإنها كانت أيضاً مدينة الآلهة. فأوروبا باشرت بحثها عن العلم بعدما أصبحت مسيحية، تماماً كما سمح الإسلام للشعوب التي تعيش في الأراضي الإسلامية، وخصوصاً في إيران، أن تستكشف آفاق العلم. فلو لم يكن هناك شرق لما كان هناك غرب أيضاً. وإذا بقيت الستائر التي تحيط بالشرق في مكانها، فسوف يكون هناك ضرر للجنس البشري لا يمكن إصلاحه. لذا يتعين على الغرب، بحسب شريعتي، أن يتخلى عن الإستكبار ويستعيد الإيمان والأمل(٢٢).

لقد مرت إيران في تاريخها المعاصر بمراحل ثلاث في دراستها للغرب، هي:

- الحقبة الآشورية؛

- السبعينات والنماذج الجديدة للدراسات النقدية للغرب؛

- مرحلة ما بعد الثورة الإسلامية والدراسة المنهجية الأكاديمية للغرب.

وتمتاز هذه المراحل بخصوصياتها ومشتركاتها التي نعرض لها في ما يأتي:

أ ـ حتى نهاية الستينات، كانت الدراسات النقدية للغرب يجريها أشخاص وجماعات تقوم قيمهم الاجتماعية على أسس دينية. وكان معظم هؤلاء من رجال الدين. وفي نهاية الستينات وبداية السبعينات برز إتجاه جديد في الدراسات النقدية قامت بها قوى لم تستند إلى القيم الدينية، على الرغم من تشديدها على الجانب الروحي في نقدها للغرب. وكان معظم هؤلاء، إن لم يكن جميعهم، من خريجي مؤسسات تتبنى النموذج الغربي للتعليم في إيران. وهكذا شهدت السبعينات ظهور موجة جديدة من الدراسات النقدية للغرب أعدها مثقفون علمانيون، ونمت بالتوازي مع الإنتقادات الدينية للغرب؛

ب ـ كان جمهور الدراسات النقدية للغرب في المرحلتين الأولتين جمهوراً مختلفاً أيضاً. فبينما كانت الدوائر التقليدية تشكل جمهور المرحلة الأولى، كان الذين تابعوا باهتمام طروحات الجيل الثاني من الخريجين والطلاب الذين لم يكونوا على اتصال مباشر بالمؤسسات

الحديثة في المجتمع فحسب، وإنما كانوا أيضاً ممن خطط لمستقبله ومستقبل بلده من خلال هذه المؤسسات، وهذا ما جعل المؤسسات الإدارية الحديثة والأوساط الأكاديمية تشكل الخلفية الاجتماعية الثقافية للدراسات النقدية للغرب. وقد ظلت هذه المراكز متميزة ومنفصلة عن الجيل النقدي الأول لكونها هي نفسها نتيجة مباشرة للحداثة؛

ج ـ بنى الجيل الأول للدراسات النقدية للغرب نقده أساساً على عدم التوافق القائم بين نماذج الغرب النظرية ومؤسساته مع تفكير إيران التقليدي ومؤسساتها. ولذلك بنى هذا الإتجاه نقده على التقييمات المحلية وعلى خبرات الحياة اليومية. أما الجيل الثاني فقد استند إلى الأزمة التي كان يعانيها الغرب نفسه، وإن سلط بعض الضوء على الأزمات التي ظهرت في إيران نتيجة تبنيها للنماذج الغربية. بكلمات أخرى، كانت المرحلة الثانية تنتقد الغرب ليس عبر اكتشافها هي نفسها لأزمة، بل هي استندت إلى المفكرين الغربيين الذين أدركوا حجم هذه الأزمة، وبالتالي فإن المنظرين الإيرانيين إنما كانوا يتبنون نموذج نقدهم من التنظير الغربي بدلاً من أن يبنوا مقارباتهم الخاصة؛

د ـ استبدل الجيل الثاني من الدراسات النقدية الفهم الأول للغرب، والذي ساد في الأيام الأولى للمرحلة الدستورية والذي كان كناية عن اتباع أعمى مع فارق أساسي وحيد. فدراسات الدستورين الأوائل لم تزعم أنها ابتكرت نظاماً جديداً، بل هي اختارت أن تستورد من الغرب كل شيء، في حين أن الموجة الثانية انتقدت منذ البداية ما تم تأسيسه عبر الإستيراد من الغرب؛

هـ ـ نشأت الموجة الأولى كرد فعل على الحركة الدستورية التي شددت على التقليد، فيما جاءت الموجة الثانية لتشدد، على العكس، على اتباع الغرب في الوقت الذي كانت تنتقده؛

و ـ فشل الجيل الثاني في التمهيد للمسألة السياسية التي كانت ستنتشر في المجتمع. ويبدا أن هناك سببين لذلك: أولاً، عدم الثقة في السياسة لدى المنظرين الذين كانوا ينتقدون الحداثة في الغرب، نظراً إلى كونها المصدر الذي اقتبست النماذج والأفكار السياسية منه. والسبب الثاني هو الجهل الذي هو سمة المجتمعات الإستبدادية. وهكذا باتت مسألة الديموقراطية أمراً منسياً[٣٣].

بعد الثورة الإسلامية، ظهرت موجة ثالثة من الدراسات النقدية للغرب، وإن لفترة قصيرة. ويتعرض سروش لنمطين من هذه الدراسات: الدراسات الغربية القبلية منها والبعدية. ويركز الأول أساساً على التعرف على أراضي الغرب وتاريخه وعاداته وطقوسه وفنونه وعلومه وفلسفته وتكنولوجيته وسلوك ناسه، وتمييزهم للخطأ من الصواب، والخير من الشر، والشعبي من غير الشعبي. وينبغي في هذه المقاربة عدم الخلط بين العلم والفلسفة

وبين الحقيقة والصدقية، كما يجب عدم اللجوء إلى القيم والإستنتاجات العاطفية، ويتعين على المرء أن يحذر من الوقوع في فخ تجاهل البنى السطحية في ما هو يغوص عميقاً في المعاني الباطنية. أما الشكل الثاني الذي يعرضه سروش، فيركز على الإنحطاط المستمر للغرب دون القيام بمراقبة دقيقة أو بدراسة بيئة الغرب أو انجازاته. وهو إتجاه سائد في بعض الأوساط. وغني عن القول إن سروش يتبنى المقاربة الأولى[٣٤]. ويحدد سريع القلم في دراسته حول التمييز بين الغرب والشرق المعالم الآتية:

- العلاقة بين الإثنين هي علاقة الوجود معاً، وفي أزمة لن تنتهي أبداً؛

- نوعية هذه الأزمة ذات أهمية حاسمة نظراً إلى كون الغرب مهتماً بالنفط والسلع والتجارة، ويستفيد من حقوق الإنسان في علاقاته الدولية، وبالتالي، فإن أي علاقة يقيمها لا تهدف إلا إلى المزيد من الربح. فالغرب الذي يحترم بعض القيم في علاقاته الداخلية، لا يقيم أي اعتبار إلا للمصلحة في علاقاته الخارجية؛

- ينتمي الغربيون والشرقيون إلى بيئتين مختلفتين تماماً، وبالتالي ثمة تناقض ثقافي بينهما؛

- لن ينجح الشرق والغرب أبداً في فهم أي منهما للآخر، ولكن يسعهما أن يتواصلا، وأن يقيما بعض العلاقات في بعض الميادين. فعلى سبيل المثال، إن الجالية الصينية، التي ولد أبناؤها ونشأوا في الولايات المتحدة، لم تستطع أن تندمج ثقافياً في المجتمع الأميركي، ولكنها سيطرت على العلوم الطبيعية في الجامعات الأميركية. فهناك ثلاثة آسيويين من كل خمسة طلاب في أي فرع من فروع هذه العلوم، ما يشكل تهديداً أمنياً قومياً خطيراً للولايات المتحدة، ويصح ذلك أيضاً على بلدان مثل مصر وتركيا وبلدان الشرق الأوسط التي لم تندمج في الغرب؛

- لا يسع الشرقيون أن يبقوا غير معنيين بقواعد الغرب وتنظيماته؛

- إن مقاربة الشرق للغرب مماثلة تماماً للعلاقة بين الإثنين في خلال الحقبة الكولونيالية؛

- تكمن الوسيلة الوحيدة لإضعاف هيمنة الغرب في زيادة قوة الاقتصاد وإنتاجيته؛

- التجارب العلمية المحددة للغرب مفيدة للشرق على الصعيدين التكنولوجي والاقتصادي؛

- يتعين على الشرقيين أن يتخلوا عن الخطاب الذي اعتمدوه مع الغرب إبان الحقبة الكولونيالية[٣٥].

من الواضح أن سريع القلم يعتبر أن المحور الذي تدور حوله الأزمة بين القطبين لا يكمن في طبيعة الأزمة، بل في الاستراتيجيات والتكتيكات والمنهجيات المعتمدة. ففي نقده

للدراسات الغربية السابقة، التي بدأت قبل ١٥٠ سنة تقريباً، يرى سريع القلم أن إيران خبرت أساليب مختلفة خلال هذه السنوات، وتصرفت بشكل مختلف في كل حقبة زمنية[٣٦]. فهو يرى أن الدراسات الغربية في إيران بدأت بجغرافية البلد دون احترام لطاقاته ومصادره ومستقبله، بل إن ذلك حصل بنية البدء بذلك والوصول إلى إيران في وقت ما من هذه العملية، في حين أن بلداناً أخرى، مثل اليابان والصين والهند، قامت بدراسات شاملة، وهي الآن في وضع أفضل مقارنة بإيران. وهو يضيف أنه في خلال المئتي سنة الأخيرة التي قدم فيها الغرب نفسه إلى عالم الإسلام والشرق الأوسط، لم تجر أي دراسة غربية جديدة هنا[٣٧]، بل إن إيران كانت على الدوام ترد على الغرب إنطلاقاً من قصورها الذاتي وهيمنة الغرب. وللتعويض عن عدم وجود دراسات غربية حقيقية في إيران، يقترح سريع القلم القيام بدراسة منهجية للغرب بدلاً من التمسك بالعقد والطموحات التاريخية... هناك نوع من النخبوية في تفكير سريع القلم، ولكنه يتعامل عموماً مع عملية التفكير نفسها، وليس مع النخبة، الأمر الذي يبعده عن النخبوية.

على خلاف هذاالنوع من التفكير المتمحور حول العملية نفسها، هناك نموذج آخر يتمحور حول النخبة، وهو نموذج نما وتبلور وتم انتقاده. ويحلل طباطبائي منظار دواري ويراجعه بالقول إن الممارسة المعتادة التي كانت سائدة في الماضي والقائمة على مدح الغرب استبدلت الآن بذمه. وهو يعرب عن دهشته من أن المعسكرين يستخدمان خطاب الغرب نفسه، وإن بطريقة غير كافية، ويضيف أن إلقاء اللوم على الأسلاف لخضوعهم للغرب يظهر جهلاً بتاريخ الغرب وتاريخ إيران في آن، نظراً إلى أن الطريق الممكن الوحيد آنذاك تتمثل في اتباع إيران للغرب[٣٩]. فقد كانت إيران في وضع لم تكن تستطيع معه أن تقف في مواجهة الغرب، على غرار كل البلدان التي لم تكن جزءاً من الغرب الكولونيالي. وبالتالي، كان من المستحيل مادياً إيجاد جواب مناسب للسؤال حول ما إذا كانت إيران قد اتخذت الموقف المناسب من الغرب. والسؤال نفسه غير مطروح لأن إيران ببساطة لم تكن في موقع يمكّنها من الإختيار. فقد كانت ترى بعيون غربية، وتتحدث بلغة فيها من الهذيان الشيء الكثير. ويرى طباطبائي أن هذا الهذيان - سواء في الخطاب أم في العقلية - إنما سببه القراءة السائدة للظروف الداخلية للمرحلة الحديثة من الثقافة والحضارة الإسلاميتين اللتين تفتقدان القاعدة النظرية والفلسفية، وبالتالي فإن أي حجة في هذا الخطاب ستكون مرتبكة وغير متماسكة.

كتب دواري أن إيران تحتاج إلى الفلسفة والتفكير الغربيين لأنهما سيسيطران عليها ما لم تبدأ بالتأمل فيهما. ولعله يمكن حتى للأفكار القديمة أن تتخذ طابعاً غربياً، الأمر الذي سيضاعف الإكتئاب والارتباك في التفكير. لكنه قارب الأمر في مكان آخر بطريقة تكاد تكون معاكسة تماماً، وتقترب كثيراً من خطاب المتشددين في عدائهم للغرب. فهو يقول إنه من

المؤسف أن الهيمنة الغربية قد وصلت إلى حد لم يعد يملك أحد معه الشجاعة لكي يقول إن هذا العالم هو العالم المثالي للحاكمين. فأساس العالم الحديث هو، في رأيه، الإستكبار، ولا توجد دولة عادلة في العالم، سواء في الشرق أو في الغرب. كذلك لاحظ دواري أن إيران تمر حالياً بظروف سبق للغرب أن خبرها في الماضي، وأن مستقبل إيران يتسم بالغموض لأنها لا تملك فكرة واضحة عن ماضيها، وهي حقيقة أمة بلا تاريخ. ويشدد طباطبائي على أنه لا يوافق على كل آراء دواري المتعلقة بتحليله التاريخي. فهو يرى أن كتابات دواري تضمنت مواقف متناقضة ولا تقدم أي تفسير لأسباب إنحطاط التاريخ الغربي، إلا أنها تميزه عن آل أحمد وشايكان ونراقي وشيريعتي، نظراً إلى أنه يتحاشى قراءة التاريخ من وجهة نظر ايديولوجية محددة[٤٠]. يناقش سريع القلم منهجية الدراسات الغربية وأهميتها ويخلص إلى أنه ينبغي أن يكون للدراسات الغربية مهمة وظيفية، الأمر الذي يتطلب تحديد المجال والوجهة والتفكير. ومن هذه الزاوية، فإن الدراسات الغربية مشابهة لدراسة الأطراف أو دراسة المركز، إذ يجب أن تتضمن:

- تحليل علمي للغرب وتفسير منهجي للمعرفة الغربية؛
- المزيد من الفهم الحتمي لإيران من خلال هذه الدراسات؛
- تحديث المعايير المستخدمة في دراسة الغرب.

بالنسبة إلى المحدد الأول، فكلما إزداد المرء تمكناً في دراسة الغرب وأشاع بعض النماذج المعرفية بين المفكرين والأكاديميين، نما إدراك هؤلاء وتوسع حقل تفكيرهم. ويتعين على الدراسة العلمية للغرب أن تقضي على الأساطير وعلى المقاربات العاطفية وتركز فهماً واقعياً للغرب. والشرط المسبق لذلك يتمثل في صوغ منهجية للتحليل. أما في ما يتعلق بتحديث المعايير المعتمدة في الدراسات الغربية، فإن سريع القلم يرى أن المعايير المستخدمة حالياً لا تنسجم مع الأمر الواقع الكوني الحالي، وبالتالي تجب مراجعة الرؤية للحرب والفهم لها ومفاهيم المواجهة والنضال وتحديث هذه المفاهيم في مناخ كوني تتضمن فيه وسائل الإعتراض التقليدية الإعلان عن موقف وإنشاء التحالفات الإقليمية وإيجاد شركاء سياسيين واقتصاديين للضغط السياسي على الخصم، كما فعلت الصين في سياستها إزاء تايوان.

وحول أهمية الدراسات الغربية ونتائجها السلبية أو الفاعلة، فإن سريع القلم ينطلق من حقيقة كون البشرية تعيش في عالم أحادي القطب، وهي مطالبة بتحديد موقفها من هذه البيئة. وفي هذا المجال تحديداً فشل المسلمون في إدخال تاريخهم وتراثهم داخل المعادلة الحديثة. كما أن ذلك يعود أيضاً إلى الجهل التحقيبي للسياسيين ورجال الدولة والأكاديميين. ويشدد سريع القلم على أهمية المأسسة والبنائية في حل هذه الأزمة، ويلقي اللوم على

الحكومات لعدم تحقيق هذه الخطوات، وليس على الإسلام الذي يجد فيه نصيراً قوياً وحيوياً لتدريب الفرد والمجتمع.

إلى ذلك، فإن سريع القلم يذكر أسباباً عدة أخرى لأهمية الدراسات الغربية:

- هناك نحو ٢٠ مليون طالب وتلميذ في البلاد، وثمة حاجة ماسة لهؤلاء لدراسة العلوم الحديثة وإستخدام التكنولوجيا؛

- إيران في حاجة إلى زيادة عائداتها غير النفطية؛

- هي بحاجة لأخذ الدروس من الـ ٥٠٠ سنة من التجربة المنهجية للحداثة في الغرب، وكذلك معرفة كيف توصل الغرب إلى مستوى القوة الحالي؛

- ستتوصل إيران في النهاية، من طريق هذه الدراسات، إلى أن تعقلن آراءها السياسية الحالية ذات الطابع الأسطوري الملحمي، بما يمكن من النمو والتطور عبر المزيد من الإتصالات مع أطراف أخرى في العالم؛

- يؤدي عدم فهم إيران للغرب إلى أن تتوهم عداء عدد من الدول الغربية؛

- سوف تتمكن إيران، والعالم الإسلامي عموماً، من اكتساب المزيد من القوة والعظمة، ليس بوساطة المواجهة، بل عبر الوعي والإدراك والفهم؛

- سكان إيران البالغ عددهم ٧٠ مليوناً يحملون في داخلهم آمالاً وقدرات عظيمة. ولكن تحقيقها يحتاج إلى التخطيط والأدوات والتنظيم والعقلانية؛

- لا يشكل الأذى المادي للخصم الاستراتيجية الوحيدة المتوافرة لكسب المزيد من القوة، بل إن الوسيلة الأكثر فاعلية تتمثل في زيادة القوة الداخلية.

- تتمحور المشكلات الرئيسية بين الشرق والغرب حول أشكال النزاع، وليس حول النزاع نفسه؛

- يذكر سريع القلم ٢٢ مبدأ تشكل في مجموعها الأسباب التي تحتم مراجعة الدراسات الغربية:

- يجب تحديث منهجية إيران في الدراسات الغربية؛

- الدراسات الغربية الإيرانية هي فعلياً دراسة للذات؛

- لا يعني الحفاظ على التراث الثقافي والأصالة ضرورة قطع صلات التعاون العلمي والاقتصادي مع الغرب؛

- تساهم الدراسات الغربية في فهم إيران لموقعها في المنطقة والعالم؛

- مقاربة إيران الحالية للغرب مماثلة تماماً لمقاربتها في المرحلة الكولونيالية؛

- النزاع القائم بين الشرق والغرب لن ينتهي أبداً؛

- الخلاف الرئيسي ليس هو النزاع نفسه، وإنما حول نوعية النزاع ومنهجته؛

- تكمن الوسيلة الوحيدة لإضعاف هيمنة الغرب في تقوية قدرات الإنتاج والاقتصاد وتنمية الطاقات التقنية؛

- يؤخر التفكير الحزبي في الدراسات الغربية من تقدمنا؛

- الخبرة العلمية للغرب ضرورية لتنمية البنية التحتية الإيرانية؛

- يجب وضع العقد التاريخية جانباً لدى القيام بالدراسات الغربية؛

- يجب نزع الملاحم والأساطير من الدراسات الغربية؛

- لن تتمكن إيران على الإطلاق من التوصل إلى تسوية ثقافية مع الغرب، ولكن يمكنها أن تتعاون معه اقتصادياً؛

- لكي تستطيع إيران أن تحسن أوضاعها الداخلية هي في حاجة إلى إقامة علاقات اقتصادية وتقنية مع الغرب؛

- وهي أيضاً في حاجة لإقامة علاقات اقتصادية وتقنية مع الغرب بسبب أوضاعها الداخلية الخاصة؛

- على إيران أن تتوقف عن إستخدام التعابير التي تمسكت بها خلال زمن الإستعمار؛

- الأمان المادي والاقتصادي يحظى بالأولوية القصوى لدى غالبية الإيرانيين؛

- الكفاية وما تفرع عنها من مبادىء ذات أصول غربية؛

- إيران في حاجة إلى السلام لإستعادة صورتها الكونية وتصحيحها؛

- لا وجود لمفاهيم من نوع الأخلاق والنزاهة في الأدبيات السياسية الحديثة؛

- يمكن أن تنمو الثقافة الداخلية عبر تأمين الأمان المادي؛

- لن ينتج من محاولة التعويض عن الآلام التاريخية إلاّ الإضرار بمصالح الجيل القادم ومستقبله.

يدعو سريع القلم كذلك إلى إعتماد نماذج الدراسات الغربية التي تم تبنيها في الصين وماليزيا واليابان والهند بإعتبارها نماذج ملائمة، ذلك أن الصين وماليزيا والهند نجحت في تطوير علاقاتها الاقتصادية والتكنولوجية بالغرب، على الرغم من نزاعها معه. ويتعين على

إيران أن تتعلم الدبلوماسية الاقتصادية من اليابان، والدبلوماسية الثقافية من الهند، والدبلوماسية الصرفة من الصين[٤١].

هكذا، كان للمثقفين الإيرانيين طوال التاريخ المعاصر آراءهم الخاصة حيال الشرق والغرب. وكانت الدراسات الغربية دائماً ذات أهمية لديهم. وهم امتلكوا نظرياتهم المعرفية المختلفة في كل مرحلة تاريخية. وبالطبع، فإن النظريات المعرفية المختلفة والمنهجيات المحددة سوف تنتج طبعاً نتائجها المحددة والخاصة.

إن الصياغات المعرفية في تعريف الشرق والغرب، والتي توصل إليها جيل ما بعد الثورة، تبرهن أنه لم يتم التوصل إلى تعريف نهائي لهذين المفهومين في أوساط الأكاديميين والمثقفين الإيرانيين. إذ تمت العودة إلى مفاهيم، مثل الغرب الحضاري والغرب الأسطوري والغرب المفهومي - الثقافي والغرب الفلسفي والغرب ككلية واحدة، والشرق المتخلف والشرق غير الصناعي والشرق التنويري، وها هي تطرح وتناقش مجدداً في أوساط الجيل الجديد من الأكاديميين.

كانت النقاشات السابقة تتخذ منحى ايديولوجياً في النظر إلى هذه القضايا. وهناك بعض الاتجاهات (دواري) تستحق الثناء أحياناً. بيد أن الاتجاهات الحالية من فلسفية وسوسيولوجية، فضلاً عن الحقائق السياسية، تظهر أن كلاً من هؤلاء كان يريد أن يعالج بطريقة أو بأخرى الأزمة القائمة في أفكار المفكرين حول تاريخ إيران المعاصر. وفي هذا الإطار يدرس سروش مشاكل شريعتي، في حين ينظر طباطبائي إلى مشاكل شايكان. وكما أشرنا آنفاً، فإن هذه المعالجات تتصدى لتعريف الشرق والغرب وللتمييز بينهما. كذلك عولجت هذه القضايا من منظار سياسي أيضاً. ولكن القضية المطروحة هنا ليست العداء للغرب أو الوفاق معه، بل هي كيف نقيم حواراً وتبادلاً مع الغرب.

يصنّف سريع القلم الفهم الإيراني لاقتصاد الغرب وسياسته وفلسفته وثقافته بحسب أولوية كل منها، ويشدد على العمل مع الغرب لتحسين أوضاع البلاد وشؤونها. وعلى الرغم من أنه يقر بوجود نزاع بين الشرق والغرب، فإنه يعتبر أنه يمكن السيطرة عليه وإدارته وفقاً لمعطيات الإدارة الحديثة. فهو ليس صداماً كالذي حصل في المرحلة الكولونيالية. وهو لذلك يعتبر أن الدراسات الغربية ضرورية. ولكن الدراسات التي يقترحها لا بدّ أن تكون منهجية وعلمية، ويمكن أن يقوم بها العاملون في المجال الثقافي والعلمي في مؤسسات حديثة من دون التخلي عن وطنيتهم وتدينهم. وكما أن الإكتفاء بتطبيق النماذج الغربية ليس مطلوباً في هذا المجال، كذلك فإنه لا ينصح بالإشباع الصارم للتقاليد الداخلية والثقافية. كما أن مسألة حب الغرب أو كرهه ليست القضية الأساسية، بل إن الأمر يتعلق بعقلنة النقاش وتخفيف الأعباء العاطفية. على أن التقدم الرئيس، الذي حدث في الوقت الراهن مقارنة بالمراحل

السابقة، يتمثل في أن الجيل الجديد طرح أسئلة سياسية.

إن ظروف إيران الخاصة تتطلب إجراء دراسات غربية. وهناك عدد من المشاكل الداخلية المتصلة بالتنمية تقود إيران في هذا الإتجاه. ولا تزال الصين وجنوب شرق آسيا مثالين تحتذيهما إيران في مجالي الديبلوماسية الصرفة والديبلوماسية الثقافية. وهذه القضايا طبعاً تحتاج إلى المزيد من البحث في إطار الحداثة والتقليد، نظراً إلى أنّ الدراسات الغربية ستظل غامضة ما لم تناقش مسألة التنمية.

استنتاجات

كان لكل من المثقفين والمفكرين الإيرانيين مقاربته الخاصة للحداثة والغرب. وقد حاول هذا المقال أن يقدم هذه الآراء عموماً، ورأي سريع القلم على نحو خاص، ومقارنته بآراء الآخرين، علماً أن رؤيته للغرب والحداثة نتجت من مقاربته المعرفية والمنهجية للموضوع.

أما مصممو النماذج التنموية في إيران فهم إما اتبعوا النماذج المعرفية الغربية دون أي مساءلة، الأمر الذ يجعلهم ينسون هويتهم وثقافتهم، وإما أنهم شنوا حرباً على الغرب إلى أحد أنهم باتوا دوغمائيين وإطلاقيين في تفكيرهم. ويفتقد كلا المعسكرين العقلانية التي هي سمة الإنسانية الأكثر تميزاً. ولا ريب في أن إستخدام العقلانية وإعمال الفكر والمراقبة تضاعف من إمكانات المحاججة والإستدلال ومن قوتهما، وتبعد المرء من التفكير العاطفي والأسطوري الذي أصاب إيران في القرنين الفائتين. وليست مقاربة سريع القلم للغرب محدودة بالغرب الجغرافي. فهو يرى أن الغرب كل متكامل في نظام اجتماعي يؤلف مثلثاً يرتكز على العلمانية سياسياً، والرأسمالية اقتصادياً، والفردانية ثقافياً. وتقوي هذه الأضلاع الثلاثة للمثلث بعضها بعضاً في تشييد نظام اجتماعي متسق ومتماسك.

إن مشكلة الرؤية الإيرانية للغرب تكمن في المنظار المستخدم، ذلك أنه منظار سياسي منذ البداية. ولعل هذا الخلل يعود إلى كون المجتمع غير علمي، وإلى ضعفه الثقافي ورؤيته العاطفية... إلخ. وهذه العاطفة قادت إيران حتى الآن إلى طرفي نقيض: إما الحب المطلق للغرب أو الكره الأعمى له. ولكي تستطيع إيران التخلص من هذه العاطفية ومن التفكير الأسطوري، عليها أن تبدأ بدراسة الغرب إنطلاقاً من منهجية عقلانية وتحليل واقعي غير متأثر بالعقد التاريخية أو الأحقاد إزاء الغرب.

الجدول الآتي يقابل بين آراء المفكرين الذين تناولتهم هذه الدراسة

المفكر	تعريف الغرب	المنهج
شريعتي	ليس كلاً موحداً، بل مجموعة من القوة الصناعية والعلمية. تتألف التيبولوجيا الثقافية من العقلانية والمادية والموضوعية والمركنتيلية. ويعمل الدين كشريك للدولة.	ايديولوجي
آل أحمد	دول متقدمة أو صناعية قادرة على تحويل المواد الأولية إلى منتجات معقدة بوساطة الآلات وبيعها في السوق. ولا تقتصر المواد الأولية على النفط والحديد، ولكن أيضاً على الأساطير والمبادىء الايديولوجية والموسيقى... الخ.	اقتصادي
شايكان	ليس موقعاً جغرافياً فحسب، ولكن أيضاً رؤية عالمية تستند إلى ٢٥٠٠ سنة من التراث.	تاريخي
رواساني	مجمع ثقافي يحتوي على العديد من النزاعات الاجتماعية ـ السياسية (الاشتراكية والماركسية والدينية والمعادية للدين والرأسمالية) التي لا يمكن رؤيتها ككل واحد.	ثقافي وبحسب المحتوى
نراقي	عالم الظلام والخداع الذي حقق تقدماً علمياً مؤهلاً في جوانب الحياة المادية.	تقني وتكنولوجي
بورجوادي	المكان الذي تغرب فيه الشمس ودلالات ذلك ليست محض جغرافية.	ايديولوجي

سروش	ليس كلاً موحداً، وإنما بنية متداخلة من الشعوب، ولكل منها ثقافته الخاصة. والمؤشر التاريخي الرئيسي للحداثة هو النجاح الإجمالي للغرب في المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية. ولقد تغلغل الغرب في الحياة اليومية للبشرية ولا يمكن لأي دولة نامية أن تقاوم هيمنته.	عقلاني
سريع القلم	نظام إجتماعي قائم على العلمانية سياسياً، والرأسمالية اقتصادياً، والفردانية ثقافياً. وهذه العناصر الثلاثة تتكامل في قيام نظام اجتماعي متماسك. ويعيش هذا النظام على إجماع الآراء وتوظيف العلم والإبتكارات والإصلاح وفقاً للفلسفة التي يتبناها.	علمي
دواري	رؤية أو معادلة قائمة على الإستكبار.	فلسفي
هريداس ياوند	أوروبا وأميركا الشمالية وإستراليا ونيوزيلندا. ويهدف المجلس الأوروبي إلى توسيع إطاره، ذلك أن البلدان الواقعة جزئياً في أوروبا، أو البلدان ذات الثقافة الأوروبية هي جزء من أوروبا، ويمكن أن تمنح عضوية الاتحاد الأوروبي.	تاريخي ـ ثقافي
أواني	الشرق والغرب قطبان متكاملان ينتميان إلى الأصل الميتافيزيقي نفسه.	وجودي

المصادر:

(1) A. Shariati, *Khod Agahi va estemar* (Self-Conciousness and Coloniaism), N.p., n.d.

(2) Ibid., p.7.

(3) Ibid., pp.7-8.

(4) M. Saghafi, "Gharbshenassie Ali Shariati (Ali Shariati's Western Studies", *Ghoftegoo Quarterly*, 6, Winter 1995.

(5) Jalal Ale Ahmad, *Gharbzadeghi*, N.p., n.d.

(6) D. Shaygan, *Bothaye zehnie Khatereyeh azali* (The Mental Idols of the Original Memory), Tehran: Amir Kabir, 1976, p.97.

(7) Ibid., p. 97.

(8) Ramin Jahanbegloo, *Under the Skies of the World: Ramin Jahanbegloo Talks with Daryoosh Shaygan*, translated into Farsi by Nazi Azima, Tehran: Farzan, 1995, p. 87.

(9) Ibid., p. 87.

(10) D. Hermida Bavand, "Bavarhayeh gharb va harakat bessoyeh azadi (Beliefs of the West and Moving towards Freedom)", *Etellaat eghtesadi va siassi* 10, 5, (1996): 16.

(11) Ibid., pp. 16 - 17.

(12) S. Ravassani, "Gharbshenasi az didgahi digar (Studies of the West: Another Viewpoint)," *Etellaat eghtesadi va siassi* 10, 11 (1996): 76 - 78.

(13) G. Avani, "Ahamiaat-e shenakhte andishehaye fal-ssafi-adabieh maghreb zamin (The Importance of Understanding Western Philosophical and Literary Thoughts)", *Etellaat eghtesadi va siassi* 10, 1 (1995): 18.

(14) A. Soroosh, Tafarroge sone *Goftarhayi dar elm-e akhlagh, sanat va elm-e enssan* (On Ethics, Industry, and Humanities), Tehran: Soroosh, 1991, p.240.

(15) Ibid., p. 242.

(16) Ibid., p. 244.

(17) Ibid., p. 242.

(18) V. Vakili, "Goftegooy-e elm va siasat dar Iran (The Dialogue of Science and Religion in Iran)", *Kian* Monthly 7, 3 (1997): 26 - 27.

(19) N. Poorjavadi, "Mizegerd-e esslam va gharb (Roundtable: Islam and the West)". *Namey-e Farhang Quarterly* 4, 4 (1995): 16.

(20) Mahmood Sariolghalam, "Chaleshhay-e Iran, ejmay-e siassi va gharbshenassi (Iran's Challenges, Political Consensus, and Studies of the West)", *Hamshahri Daily* 17, 2000, p.6.

(21) Ibid., p. 6.

(22) Ibid.

(23) Mahmood Sariolghalam, "Iran va nezam-e baynolmelal (Iran and the International System)", *Farhang-e Tosee-e* Monthly 3, 13 (1994): 14 - 15.

(24) Ibid., p.6.

(25) R. Davarne Ardakani, "Porsesh az gharb (Questions from the West)", *Farhang Science and Research Quarterly* 10, 14 (1997): 14.

(26) E. Naraghi, *Ghorbat-e gharb* (The Strangeness of the West), Tehran: Amir kabir, 1974, pp. 9 - 10.

المصادر:

(27) Jahanbagloo, op. cit., p. 140.

(28) A. Shariati, *Az koja aghaz konim* (Where Shall We Begin), N.p., n.d., p. 171.

(29) Ibid., p. 42.

(30) M. Boroojerdi, *Roshanfekran-e Irani va gharb* (Iranian Intellectuals and the West), Tehran: 1994.

(31) Shariati, op. cit.

(32) Reza Davari Ardakani, "The East and the West", *namey-e Farhang* 14, Spring (1995): 11.

(33) O. Farhang, "Az ceshm-e gharb (From the Perspective of the West)", *Goftegoo Quarterly* 6 (1995): 43 - 53.

(34) A. Soroosh, op. cit., pp. 241 - 242.

(35) Mahmood Sariolghalam, "Ghera gharbshenassi: talaghihay-e kohneh va tahavolat-e jadid (Why Study the West: Old Reading and New developments)", *Farhang Quarterly* 10, 14 (1998): 47 - 50.

(36) Ibid., p. 38.

(37) Ibid.

(38) S.J. Tabatabayi, *Ibn Khaldoon va oloom-e ejtemayi: vaziat-e oloom-e ejtemayi dar tamadoneh esslammi* (Ibn khaldoon and Social Sciences: Social Sciences in Islamic Civilization), Tehran: Tarh-e No, 1995, pp. 10 - 16.

(39) Ibid.

(40) Ibid.

(41) Mahmood Sariolghalam, op. cit., 1998, pp. 46 - 47.

د. عبدو القاعي*

تجدُّد الالتزام المدني في عالم الاقتصاد والعمل

الالتزام هو في أساس بناء الذات السامية والعائلة الأخوية والمجتمع الحضري المدني والوطن المتماسك والمتضامن والإنسانية الراقية. وهو ينشأ مع الحرية في زمانها ومكانها، ويتم بقطع العهود والوعود نحو الذات والآخرين والتقيد بها. فالالتزام في العائلة يتم من خلال الإسهام في تمتين روابط القرابة والانتماء في إطارها الخاص والحميم. والالتزام في المجتمع يتم من خلال المشاركة في الاتفاقات والعقود التي تهدف إلى تحقيق المساواة بين أفراد المجتمع وفئاته والعمل على تطبيقها. والالتزام في الوطن يتم من خلال المشاركة في تأمين مستلزمات الوحدة التي تطرحها الأرض المشتركة والقوانين المشتركة والرموز المشتركة والآمال والطموحات المشتركة. والالتزام في الإنسانية يتم من خلال النضال من أجل تطوير شرعات حقوق الإنسان وتوسيع مجالات تطبيقها ومواجهة كل التمييزات الجنسية والعرقية والعمرية والجسدية والصحية الأخرى في هذه الحقوق.

تجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن البحث عن سبل المشاركة في صنع القرارات العامة من منطلق التزام قضايا الشأن العام (polis, plitca) سبق تاريخياً الاهتمامات المدنية. فالدعوة إلى الـ(polis) انتشرت في المدن اليونانية، فيما لم تظهر الاهتمامات المدنية (Civitas) بوضوح إلا بعد فترة طويلة من الزمن في المدن الرومانية، مما يدعونا إلى المزيد من التأكيد على وجوب أن يسبق البعد السياسي للالتزام بُعده المدني لكي تأتي المدنية تتويجاً لانخراط الإنسان الفعلي في حياة المدينة والمجتمع والوطن. على أن هذا التحديد يطرح إشكالية الالتزام في كل ما يخص المجتمع والوطن في عمقهما الوجودي والسياسي. فليس من التزام في هذه المجالات في غياب البعد المواطني، وليس من التزام بدون قضية، وليس من التزام بدون مشروع اجتماعي

* أستاذ جامعي و باحث اجتماعي لبناني.

مجتمعي مؤسّسي. فكيف يمكن تحديد الالتزام في مجالات المجتمع والوطن في غياب مسائل التعبير المواطني، وفي غياب القضايا الاجتماعية المجتمعية، وفي ظل مؤسسات لا تقبل التطوير والتغيّر؟ المسألة هنا ليست في تعزيز المطلبية، وإنما في الدخول في عمق المسارات المجتمعية لإعادة بعث القضايا وتحرير اللعبة المواطنية والسماح بتجديد المشروع المؤسسي. والسؤال هو في الخروج من إنسان المؤسسة إلى الإنسان المأسس دوماً في مشروع متجدد يجد فيه كل شاب وكل مواطن منفذاً للتعبير والتكوين المواطنيين. من هنا، فإن طروحاتنا البحثية والعملية خلال السنوات الماضية في مشاريع «جيل الطليعة»[١] والشأن العام في قضايا الناس: أبحاث وتخطيط واستشراف»[٢] وتنمية المجتمع المدني[٣]، ساعدت كثيراً في طرح أسئلة ثلاثة لدفع الالتزام، أوجزها بالآتي:

- كيف السبيل للانتقال من ذهنية المطلبية إلى ذهنية العرض والتأليف؟ أي كيف يمكن تخطي عقدة الكل المجتمعي الذي يطمع صاحبه إلى احتلال مركز المجتمع؟ وكيف يمكن بناء ذواتنا الجماعية كأطراف تجهد باحثة عن مركزها المشترك؟

- ما هي وسائل العبور من إنسان المؤسسة إلى الإنسان المُمْأسس؟

- ما هي طبيعة التغيرات المؤسسية والقيمية اللازمتين لمساعدة الشباب، خاصة في بناء ذاتهم ومجتمعهم وعملهم، وليس الاقتصار على توجيههم في البحث عن وظيفة ضائعة؟

- كيف يمكن دفع قِيَم الالتزام في مجالات البحث عن سعادة العيش معاً أكثر من إغراءات اللذة الفردية التي تشدنا إلى أنانيتنا وتحد من رغبتنا في الانفتاح والإيثار؟

هذه الأسئلة تدفع بنا إلى توجيه البحث في مجالات ثلاثة:

- توضيح طبيعة المشكلات التي تعيق في المجتمعات العربية المعاصرة عموماً، وفي لبنان تحديداً، الالتزام الاجتماعي والمجتمعي، والتي تطرح إشكاليات جديدة لتجديد هذا الالتزام؛

- رسم التحولات التي يفترض إحداثها في مؤسسات التربية والاقتصاد والعمل بشكل خاص، وأشكال الالتزام التي يفترض الإعداد لها من أجل إعادة إحياء المواطنية الرامية لتأمين العدالة والمساواة عبر اقتصاد كلي يؤمّن العمل للجميع ويرعى الإنسان والمجتمع والبيئة؛

- إبراز آليات الالتزام الاجتماعي والمشاركة المواطنية في لبنان اليوم.

طبيعة المشكلات الحادة في المجتمعات المعاصرة

يمكن تحديد أهم المشكلات الحادة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة، ولبنان خصوصاً، والتي تطرح إشكاليات جديدة للالتزام الاجتماعي، كالآتي:

على مستوى البيئة: تطرح مسألة البيئة اليوم من ضمن إشكالية الانتقال من استغلال

موارد البيئة والإنسان إلى التنمية المستدامة لهذه الموارد. وتدفع هذه الإشكالية إلى البحث عن سبل العبور من ذهنية الاستغلال، التي بنيت على أساسها استراتيجيات التعليم والتربية والإنتاج في العالم المعاصر، إلى ذهنية تنمية البيئة والإنسان في منابع كل الأنشطة الإنسانية وروافدها ومصباتها، مع ما يفترض ذلك من تغيير في معايير قياس الفاعلية لتطال أصول الإنتاج من منطلق استدامتها وأثرها في نوعية الحياة.

على مستوى العلم والعمل: يطرح التقدم التكنولوجي المعاصر إشكالية جديدة للعلم والعمل في ترابط أبعادهما. فالاعتماد على الذاكرة الإلكترونية في الإنتاج أدى إلى الانخفاض الكبير والمتسارع الذي تشهده المجتمعات المعاصرة في القدرات التوظيفية للمؤسسات المهنية القائمة. والتطورات الحاصلة في تكنولوجيات المعلوماتية واستعمالاتها تتطلب تعديلات متسارعة وذات معالم متنوعة في المهارات والكفايات الإنسانية لمحاذاة مستلزماتها. وهذه الإشكالية تدفع إلى البحث عن أشكال جديدة للاستقرار المهني في غياب إمكانية الحفاظ على الاستقرار الوظيفي، مع ما يفترض ذلك من تعديلات على بنيات الإعداد العام والمهني والجامعي لكي يصبح هذا الإعداد أكثر شمولية وأكثر قابلية للتخصص في مجالات واسعة.

على مستوى المساواة: تبرز مشكلة المساواة مجدداً في غالبية المجتمعات المعاصرة، والعربية فيها بشكل خاص، كنتيجة لتفاقم التفاوت الاجتماعي فيها، وعدم قدرة أجهزة الرعاية أو العناية الاجتماعية في الدولة على مواجهة هذا التفاوت، مما أدى إلى المزيد من التهمش والنبذ الاجتماعيين في عديد من البلدان، حتى تلك التي ازدهرت فيها مؤسسة دولة العناية. وتطرح هكذا إشكالية المساواة من ضمن الأزمات التي تتعرض لها دولة العناية: من العجز المالي الذي تعانيه، إلى عدم قدرة أجهزتها على التكييف السريع للرعاية الاجتماعية، بما يتوافق مع التطورات السريعة في عالمي التكنولوجيا والعمل، إلى عدم الفاعلية الاقتصادية لهذه الأجهزة؛ كل ذلك يدعو إلى البحث عن مسالك جديدة لإعادة بناء العناية على طريق المواطنية المسؤولة والناشطة، ولمواجهة التفاوت الاجتماعي والنبذ والتهمش الاجتماعيين من خلال طروحات تضامنية ملائمة تكون الدولة ضامنة لها. فمن الدولة كمؤسسة الشأن العام حصراً، إلى الدولة التي تتولى إدارة الشأن العام، يتمحور البحث اليوم أكثر حول تكوين جديد للدولة يسمح بضمان الشأن العام والمساواة من ضمنه.

على مستوى التكوين المجتمعي: يتزعزع التكوين المجتمعي في غالبية البلدان المعاصرة نتيجة للصعوبات التي تعاني منها الأوطان في مجالات الحفاظ على لحمتها الداخلية وركائز هويتها تجاه الضرورات المتزايدة لبناء مجتمعات تتخطى حدود الأوطان وتسمح بمواجهة المشكلات المشتركة بينها في إطار حقوقي وإنساني مشترك. ويبرز في موازاة ذلك، خاصة في المنطقة العربية، خطر التقوقع المجتمعي على قاعدة الأصولية أو العرقية أو الوطنية الضيقة.

على مستوى الاقتصاد: ترتسم الإشكالية الاقتصادية الجديدة من ضمن مسارات الانتقال من الاقتصاد الوطني إلى الاقتصاد العالمي ذي الطابع المالي. ويبرز في هذه الإشكالية خطر إقصاء الناس عن المشاركة في الحياة الاقتصادية التي هي أساس تنظيم قواعد الحياة في الأسرة وداخل الجماعات والمجتمع. أما السؤال المطروح هنا، فيدور حول كيفية الحفاظ على المجتمعات في مواجهة العولمة الاقتصادية.

تساؤلات وطروحات للمستقبل(٤)

ثمة تساؤلات عدة يمكن التقدم بها، بنتيجة الأبحاث التي أجريناها حول تأثير دخول التكنولوجيا على مؤسسات التربية والعمل وتأثيرها في مجالات وأشكال الالتزام في عالم الاقتصاد والعمل، نطرحها كالآتي:

- كيف يمكن الانتقال من محورية إنتاج الحاجات إلى محورية إدارتها، واعتبار إدارة الحاجات بمثابة صناعة الخدمات؟ وبناء عليه، ما هي التحولات التي يجب إجراؤها في كل من مؤسسات التعليم ومؤسسات العمل لبناء مسارات ملائمة لاختصاصات جديدة تؤمن مهناً مفيدة للفرد والمجتمع في المستقبل في إطار هذه المحورية الجديدة؟

- ما هي الخطوات التي يفترض القيام بها لتطوير مفهوم الخدمات، وربما لإجراء تعديلات جذرية عليه، بحيث تؤمن الخدمة ارتباطاً أوسع بحاجات الناس ورغباتهم ومصالحهم، فضلاً عن كونها حلقة وسيطة بين العملية الإنتاجية والمستهلك. وهذا التحول في مفهوم الخدمات أصبح ضرورياً اليوم أكثر مما كان عليه في الماضي، كون الإشكالية الجديدة لإنتاج المعارف والسلع التي أدخلتها التكنولوجيا تكمن اليوم أكثر، على ما أشار إليه المفكر الفرنسي ميشال سير Michel Serre، في إدارة وفرة السلع المنتجة والمعارف المتوافرة مما في مواجهة ندرتها. فمسألة النماء الاقتصادي أصبحت ترتبط بتوفير القدرات لدى الناس من أجل إدارة التكنولوجيا والإفادة مما توفره هذه الأخيرة في مجالات الإنتاج والتوزيع والإعلام، كما في المجالات الاجتماعية المختلفة، أكثر مما في التمرّس باستغلال الموارد. وهكذا تبرز، في إطار هذه المسألة، ضرورة تأمين التكافؤ في بلوغية الحاجات والرغبات للجميع، والحدّ من استغلال الموارد الطبيعية، والعمل على تفعيل موارد بيئية جديدة، وإعادة ترتيب المدن والأحياء والبلدات على جميع أشكالها بغية تحسين نوعية الحياة على الأرض. على أن كلّ هذا يدعونا إلى بناء حسّ إداري خدماتي جديد شامل ومتنوّع. وهو يتطلب تكويناً تربوياً ومهنياً وإعلامياً يؤدي إلى ما سميناه صناعة الخدمات، إذ يطلب من الخدمة أن تصبح محركاً أساسياً للعملية الاقتصادية في إطار اجتماعي مجتمعي مدني متكامل؛

- ما هي الترتيبات والتنظيمات المجتمعية الحقوقية والقانونية التي يفترض توفيرها؟ وما

هي التوجهات الاقتصادية التي يستحسن التركيز عليها في التربية والإعلام، إضافة إلى المسارات الاقتصادية عينها، لتأمين توظيف الرأسمال في مجالات «العمل والخدمة»، وذلك كأساس لدفع حركة الإنتاج؟

- ما هي التحولات التي يجب إجراؤها على سلّم القِيَم للانتقال من ذهنية الاستغلال (استغلال الموارد المادية والبيئية والبشرية) من أجل إنتاج الخيرات المفيدة للحياة وتأمين الربح الأناني، إلى ذهنيّة الخدمة من أجل تأمين الوفرة للجميع والاستهلاك بتواضع والحفاظ على موارد البيئة؟

- كيف يمكن رفع قيمة الإنسان الخادم والمخدوم كأساس لتحرير الميول وتكوين المهارات وتوزيع الدخل وإبراز الحاجات من خلال عروض وطلبات متحركة ومتنوعة في سوق بضائع وإعلام وعمل حدوده العالم، لكنه يرتبط بالأرض والإنسان في أيّ مكان من هذا العالم؟

تأسيساً على هذه التساؤلات، نخلص إلى القول إنّ مؤسسة الغد هي تلك التي سوف تعتمد التبادل والحوار والتواصل الثقافي في داخلها ومع الخارج؛ حوار وتبادل وتواصل في مؤسسات العمل ومع المدارس والجامعات ومؤسسات القطاع المدني، وهكذا دواليك بالنسبة للمؤسسات الأخرى؛ هذا ما توصل إليه أيضاً العالم الاجتماعي الفرنسي سانسوليه Sainsaulieu في دراسته التي أجراها خلال السنوات الخمس الماضية حول مؤسسات العمل في فرنسا وتحديات العولمة الاقتصادية.

المصادر

(١) **المكتب التربوي**، راهبات القلبين الأقدسين - لبنان.

(٢) **جامعة سيدة اللويزة** - لبنان.

(٣) **المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم** - لبنان.

(٤) راجع: عبدو القاعي، **حقوق الإنسان على مطل الألف الثالث، تحديات التكنولوجيا**، سلسلة الشأن العام في قضايا الناس، ١٩٩٩، ص ٢١-٢٢.

فاطمة حافظيان

نشوء التنظيمات العمالية في إيران*

الانسان مجبول على العيش ضمن حياة إجتماعية. ويمكن إعتبار هذه النزعة الغريزية لديه من جملة حقوقه الطبيعية الناتجة عن كونه إجتماعياً. ويشير تاريخ حياة الانسان الى أنه بادر ومنذ القدم الى الميل نحو الائتلاف، وذلك بتأسيس وتشكيل المجموعات للذود عن نفسه، من خلال بذل الجهود المتضافرة لكي يمضي - بادارة إموره وشؤونه الخاصة - قدماً وبكل ما أوتي من قوة. ومن هذا المنطلق أُعتبرت العلاقات الجماعية للعمل كظاهرة، خاصة الى جانب التطورات التاريخية، في صلب الموضوع الخاص بقانون العمل. وعلى الرغم من أن قوانين العمل تم طرحها في بادئ الأمر لتنظيم العلاقات الفردية للعمال، فإن الكفاح العمالي ومظاهر تدخل الحكومات، تعتبر من جملة المحاور الرئيسية لاستيفاء حقوق العمال.

في الواقع تتميز قوانين العمل بطابع الدعم من خلال مؤازرة ومساندة السلطة العامة والجهاز التنفيذي الحكومي. ولكن القوانين الجماعية للعمل توفر إمكانية تنظيم العمال والاجتماع بأصحاب العمل بشكل دوري، وذلك بغية الوصول الى وجهات نظر مشتركة في مجال العمل والتشغيل، من طريق المفاوضات وعرض الأدلة المنطقية. وفي حال عدم الاتفاق يمارس كل منهما، ومن خلال سلطته التنظيمية، ضغوطاً على الطرف الآخر لتنفيذ طروحاته. على أن فكرة ضرورة ظهور التنظيمات العمالية هي عموماً وليدة الظروف العمالية الخاصة التي سادت بعد الثورة الصناعية في أوروبا. طبعاً، يمكن الاشارة تاريخياً الى نماذج من الماضي البعيد في هذا المجال، ولكن النموذج الذي نحن بصدد تبيانه حصل بعد الثورة الصناعية. ففي تلك الفترة توصل العمال، وبسبب ضغوط ومتاعب العمل وآثارها في حياتهم الفردية، الى ضرورة إستخدام الطاقة المشتركة للحصول على حقوقهم المشروعة. وستكون

* خلاصة رسالة ماجستير في «الحقوق العامة».

هذه الطاقة مفيدة ومثمرة اذا ما تجسدت من خلال التنظيمات العمالية.

يعود تاريخ نشوء التنظيمات العمالية في ايران الى القرن السادس الهجري عندما بادر أصحاب العمل، ولأجل تحقيق مصالحهم، الى إنشاء الاتحادات(١). وتعتبر ثورة الدستور في إيران أول منعطف تاريخي للتطور الفكري في البلاد، إذ تم تأسيس النظام السياسي الجديد آنذاك لغرض تدوين القوانين الأساسية لأفراد الشعب، وليتم الاعتراف بها رسمياً(٢). وقد أتاحت ثورة الدستور للايرانيين الفرصة لكي يتعرفوا تدريجاً ـ ولو على نحو غير مكتمل ـ على بعض جوانب مفاهيم الديموقراطية. وهكذا إزدادت توقعات وطموحات أفراد الشعب للمشاركة في تقرير المصير. ومنذ ذلك التاريخ والى يومنا هذا، تغيرت أساليب أداء التنظيمات العمالية في ايران بشكل كبير. وبالنظر الى أهمية موضوع العمال، الذين يشلكون فئة كبيرة من أبناء الشعب، سنحاول في هذا البحث دراسة كيفية نشوء وخلفية التنظيمات العمالية في ايران قبل إنتصار الثورة الاسلامية وبعدها.

نشوء التنظيمات العمالية في الدول الصناعية

تأسست النقابات العمالية في بريطانيا على شكل «إتحادات عمالية»* لأول مرة في عام ١٧٢٠، إذ قدم خياطو لندن دعوى الى البرلمان البريطاني تحيطه علماً بأن عمال الخياطة، الذين يربو عددهم على سبعة آلاف عامل، أنشأوا إتحاداً أو «جمعية» لرفع مستوى الاجور، وتقليل ساعات العمل اليومي. ولتحقيق هذه الأهداف قاموا بتسجيل أسمائهم في أحد المكاتب، ثم خصصوا بعض المبالغ للدفاع على أنفسهم في حال الملاحقة(٣). ونلاحظ من خلال هذه الممارسة بوادر من النشاط النقابي. ويمكن إعتبار ظهور النقابات، التي هي وليدة النظام الرأسمالي، ناتجاً عن عاملين، هما الثورة الصناعية، والثورة السياسية. وخلال القرن الثامن عشر الميلادي، حيث تمكن الانسان من إستخدام المكائن، أُنشأت مصانع ضخمة يعمل فيها آلاف العمال. وأسفر تشغيل هذه المكائن عن ظهور علاقة تنافسية بين العمال والمكائن نفسها، بحيث أحس العمال بأن لديهم وازعاً للدفاع عن أنفسهم. كما أن علاقة العمال الوثيقة بعضهم ببعض ومصالحهم المشتركة وعناءهم وجهودهم الشاقة، التي أصبحت وضيعة لدى أصحاب العمل، دفعت بالعمال الى تأسيس بعض التنظيمات من أجل الدفاع عن مصالحهم.

تركت الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ ـ من الناحية السياسية ـ تأثيرات واضحة في مصير العمال، إذ أنهم أصبحوا أكثر وعياً ويقظة من ذي قبل، وذلك بفعل انهيار النظام الاقطاعي في فرنسا، وكذلك تطور الافكار والمعتقدات الداعية الى الحرية. ولكن بسبب النزعة الفردية التي سادت آنذاك، لم تسمح الثورة للعمال بالاضراب أوعقد الاجتماعات، لأن التصور في حينه كان يفرض على العمال أن يقوموا بأداء عملهم فقط. وبموجب العقد، كان

العامل وصاحب العمل يتمتعان بحقوق متساوية. وفي عام ١٧٩١، أي بعد سنتين من ثورة ١٧٨٩، كانت هناك قوانين تعرف بقوانين «شابليه». ففي بادئ الأمر كان العمال يعملون من خلال تنظيماتهم على ردع أصحاب العمل عن اتباع الممارسات التعسفية بحقهم. ولكن موضوع زيادة الاجور وتقليل ساعات العمل وسائر ظروف العمل الأخرى جعلت مقاومتهم أكثر حزماً(٤).

تمكن العمال في بريطانيا في عام ١٨٢٤ - وبعد صراع طويل - من تقنين موضوع تشكيل النقابات العمالية. كما أن الحركة التنظيمية اضطلعت بدور مهم في تحقيق التضامن بين العمال، واستمرت كذلك حتى عام ١٨٧١، أي العام الذي صودق فيه على القانون الخاص بترخيص نشاط النقابات العمالية. وقد تضاعف نشاط «الاتحاد الدولي للعمال»، وبات حدوث الاضرابات يكاد يكون يومياً. ولكن قانون عام ١٨٧١، والذي مازال يعتبر قاعدة وأساساً للقوانين الحالية الخاصة بالنقابات العمالية، لم يستطع تقديم حلول عملية وكافية للعمال، الى أن أفلحت النقابات العمالية عام ١٩١٣ في إقرار قانون يحق لها بموجبه الاستفادة من مواردها الذاتية للقيام بالنشاطات السياسية، والمشاركة في الحملة الانتخابية(٥).

إن فرص العمل بالنسبة للعمال في حينه كانت ضئيلة جداً. لذا رضخ العمال لظروف قاسية، الى أن أدركوا - بفعل مؤلفات وكتابات الكتاب والمثقفين - مدى الاستغلال الذي يتعرضون له. ولذلك بذلوا جهوداً جبارة لاستعادة حقوقهم من خلال التضامن والتنظيم. ومنذ الثورة الفرنسية الكبرى و حتى عام ١٨٨٤، عندما صار تأسيس الاتحادات المهنية مسموحاً به، وذلك بموجب القانون، كان هناك نضال متواصل لتحرير الجمعيات، لاسيما إطلاق الاتحادات المهنية. وعليه أُعلن في عام ١٩٠١ عن حرية إقامة الاجتماعات وتشكيل الاتحادات. من جانب آخر، نشأت التنظيمات الخاصة بأرباب العمل، كمؤسسة للتصدي لنفوذ التنظيمات العمالية في معظم دول العالم. وتم الاعتراف بها آنذاك. وقد حاول أصحاب العمل البريطانيون في القرن التاسع عشر الميلادي الدفاع عن مصالحهم في مواجهة التنظيمات العمالية الموحدة، من خلال إنشاء النقابات المهنية. ومنذ ذلك الحين ولغاية الآن حدثت تغيرات وتطورات كثيرة في هذه التنظيمات. ففي عام ١٩٩٠ كان هناك نحو ٢٥٠ تجمعاً خاصاً بأرباب العمل، وجمعية للتجارة في بريطانيا. وكان مايقرب من ٢٠٠ تجمع - ومن كلا القطاعين العام والخاص - ينتمي الى اتحاد الصناعات البريطانية «CBI». وفي فرنسا بدأت التنظيمات الخاصة بأرباب العمل نشاطها منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وفي عام ١٩١٩، وبناء على طلب من الحكومة التي كانت ترغب في التعاون مع هيئة أرباب العمل الموحدة، تأسس أول تنظيم خاص بأصحاب العمل على المستوى الوطني في البلاد. وحالياً تتمتع أهم التنظيمات المهنية الخاصة بأرباب العمل في فرنسا "CNPF" بوضع جيد نسبياً، مقارنة بالكثير من التنظيمات الأخرى في أوروبا، إذ أنها أفلحت باصلاح وترتيب عدد لا يستهان به من المجموعات الحرفية.

أما في إيران، فإن ظهور التنظيمات العمالية الحرفية يعود الى القرن السادس الهجري. ففي فترة الحكم الصفوي، إتسم النظام الحرفي بصبغة رسمية، إذ أصبح لكل الحرف والمهن في عهد الحكم القاجاري رئيس وهيئة عامة في ما بعد. وكانت هذه الهيئات تتألف من رؤساء الحرف والعمال وتجتمع دورياً لمناقشة قضاياها الداخلية. وكان رئيس الهيئة الخاصة بالمهنة يتم إختياره عادةً من بين الأشخاص المتميزين بالخبرة والأقدمية، لكي يقوم بمسؤولية التحكيم، وحسم أي نزاع يحدث بين أعضاء الهيئة المعنية وبين رؤساء الحرف والعاملين من جانب آخر. ولكن على الرغم من كل ذلك ـ كما يرى بعض أصحاب الرأي ـ لم تكن هنالك تنظيمات نقابية في ايران على أرض الواقع، لأن الحكومات المستبدة لم تكن تسمح بعقد إجتماعات حرة أو إنشاء جمعيات، فيما كان نشاط المؤسسات الحرفية يتيمز بالطابع المذهبي والسياسي.

يمكن أن نعتبر ظهور ثورة الدستور في ايران إنطلاقة نحو التطور والتجديد، وذلك لنشوء التنظيمات العمالية في ايران، إذ كانت المادة الحادية والعشرون المعدلة من الدستور آنذاك تنص على: «أن الجمعيات والاجتماعات حرةٌ في كل أرجاء البلاد، ما لم تثر فتنة في الدين وفوضى في المجتمع، أو تؤدي الى الاخلال والمساس بالنظام العام». ومع أن هذه الحركة، أي «ثورة الدستور»، لم تقدم إنجازاً خاصاً في ما يتعلق بالحقوق الرئيسة للعمال، فإنها أضفت الصيغة الشرعية على الاجتماعات العمالية الى حدٍ ما. ويمكن إعتبار أن إنشاء نقابات عمال المطابع بطهران عام ١٩٤٦، ثم نقابة الحدادين بطهران أيضاً، وعمال حياكة السجاد بكرمان، تأثر بهذه الضوابط القانونية.

عموماً كانت الأحزاب السياسية في ايران، ومنذ بداية العقد الأول للقرن العشرين، تدافع عن حقوق العمال، وتحرضهم على طرح مطالبهم السياسية، وكانت تتولى توجيه نشاطهم في المراكز الصناعية.

الإتحاد	عدد الأعضاء
عمال مخابز	٣٠٠٠
عمال حياكة السجاد	٢٠٠٠
عمال صنع الأحذية	١٨٠٠
عاملون في البريد والبرق	٩٠ـ٣٥٠
عمال مطابع	٩٠ـ٣٥٠
عمال البيع بالمفرق	٩٠ـ٣٥٠
الكتّاب في المؤسسات التجارية	٩٠ـ٣٥٠

في العقد الثاني من القرن العشرين، وبعد فوز الحزب الشيوعي في روسيا، تجلى التعاون بين الاحزاب السياسية والنقابات العمالية في ايران بصورة أكثر وضوحاً. ويعتبر يوم الثالث والعشرين من حزيران/ يونيو ١٩٢٠ يوماً مهماً في تاريخ الاحزاب السياسية في ايران، لأن لجنة العدالة عقدت أول مؤتمر لها في ميناء أنزلي، وأطلقت على نفسها لاحقاً اسم «الحزب الشيوعي الايراني». وتعتقد مجلة **دهكان** أن الاتحاد العام لعمال المركز استطاع حتى عام ١٩٢١ تنظيم ثمانية آلاف عامل من بين ثلاثين ألف عامل في طهران.

مع مجيء رضا خان الى السلطة، وهيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية شيئاً فشيئاً، ظهرت مكانة الاتحادات العمالية بشكل واضح. بيد أن سقوط رضا شاه، وظهور إنفتاح سياسي نسبي عام ١٩٤١، أدى الى تفعيل الحركة العمالية الايرانية مجدداً. وفي هذه الفترة ظهرت منظمات سياسية وعمالية عدة - على نمط الدول الغربية - في مختلف أرجاء البلاد، وأهمها حزب «توده» الشيوعي، والمجلس المركزي الموحد[٦]. وتزامناً مع تأسيس وزارة العمل، وكذلك المصادقة على أول قرار قانوني للعمل عام ١٩٤٦، أسست حكومة (قوام السلطة) أهم إتحاد غير سياسي مناهض للشيوعية يُسمى «إتحاد آفريدة لوزراء العمل والاعلام»، وذلك لموجهة النفوذ المتنامي لحزب «توده» الشيوعي، والمجلس المركزي الموحد. وفي منتصف عام ١٩٤٦، بدأ إتحاد النقابات العمالية المعروف بـ«الاسكي» نشاطه، وإنتمى هذا الاتحاد عام ١٩٤٩ الى الاتحاد الدولي للنقابات الحرة.

بعد إنقلاب آب/ أغسطس ١٩٥٣، وعودة السلطة السياسية مرة أخرى الى البلاط الملكي، تدهورت مكانة العمال، على خلاف مكانة أرباب العمل. ولم تكن هناك آية ضوابط حول القوانين النقابية سوى القانون الخاص بحركة الدستور الذي ينص على حرية الاجتماعات. ومنذ ذلك الوقت أدرجت القوانين المذكورة أعلاه في مجموعة قوانين العمل. وفي ما يلي بعض النصوص في القوانين الايرانية، نتعرف من خلالها على جوانب مختلفة في الحقوق والحريات النقابية:

أ- الباب الثامن لنص القرار الخاص بقانون العمل المصادق عليه عام ١٩٤٦، كان قد خصص بعض المواد لتأسيس الاتحاد. وعلى ضوء المادة ٢١ من هذا القانون: «يحق للعمال والعاملين المنتمين للورش أو لمهنة محددة، تأسيس إتحاد لرعاية مصالحهم المشتركة الخاصة، وتحسين ظروفهم المادية والاجتماعية. كما يتمتع أصحاب العمل المرتبطون بمهنة وحرفة ما بالحق نفسه». الى ذلك، فان المادة الثانية والعشرين كانت تحظر إجبار الأشخاص على الانتماء الى الاتحادات أو منعهم من الانتماء اليها، من خلال التهديد أو العنف.

ب ـ ينص قانون التصريح الخاص بتنفيذ تقرير لجنة الحرف والفنون والتجارة المعتمد بتاريخ ٧ حزيران/ يونيو ١٩٤٩ في مادته الثانية عشر في شأن النقابات: «على أن العمال وأصحاب العمل المعنيين بحرفة أو مهنة أو ورشة ما، يجوز لهم تشكيل نقابة بغية الحفاظ على مصالحهم المهنية ونحو ذلك:..»(٧).

ج ـ كان الباب السادس لقانون العمل المصادق عليه في مارس ١٩٥٨، يتضمن ضوابط دقيقة لتشكيل النقابات على النحو التالي:

ـ المادة ٢٥ من هذا القانون تنص على حق تأسيس النقابات للعمال ولأرباب العمل المختصين بمهنة أو ورشة أو صناعة.

فضلاً عن ذلك، فان توفر إمكانية الائتلاف بين بعض النقابات في إطار إتحاد واحد، أو ائتلاف عدد من الاتحادات في كونفيدرالية موحدة، كانت متوقعة آنذاك.

ـ المادة الأولى المصادق عليها في شباط/ فبراير ١٩٦٣، إعترفت خلال تعديل المادة (٢٥) المذكورة أعلاه، بتأسيس نقابة لأصحاب الأعمال الحرة.

ـ المادة ٢٦ لهذا القانون أرجأت إعتماد التنظيمات العمالية، وتنظيمات أرباب العمل لحين دراستها وتسجيلها بوزارة العمل والشؤون الاجتماعية.

مع أن هدف الدور الرقابي لوزارة العمل كان تحقيق إنسجام نص النظام التأسيسي لهذه التنظيمات مع القانون والنظام الداخلي التنفيذي، كان هذا الدور يوفر فرصة مؤاتية للحيلولة دون تسجيل النقابات التي قد تكون معارضة للحكومة، وهو ما كان يتنافى ومبدأ حرية النقابات. وكان ضمان الحقوق والمهمات الرئيسة للنقابات(٨)، وكذلك حظر العنف والاكراه والتهديد للانتماء النقابي(٩)، وعدم إنخراط النقابات في الشؤون السياسية(١٠)، من جملة المواد المعمول بها في قانون العمل لعام ١٩٥٨. ومن جملة الحقوق الأخرى المنصوص عليها في القوانين، والتي أُدرجت لاحقاً، هي كيفية معالجة نشوب خلاف جماعي.

ـ تنص المادة ١٣ لقرار العمل المصادق عليه عام ١٩٤٦، على العمل حسب الطرق والأساليب المدرجة في القرار في حال ظهور أي خلاف بين العامل أو العمال مع أصحاب العمل. وجاء في المادة الرابعة عشرة: «لا يحق لصاحب العمل إنهاء عمل العامل قبل إنقضاء الفترات المذكورة في المادة ٣٠. وفي المقابل لا يجوز للعمال الإضراب عن العمل. كما أن الاضراب يجب أن لا يؤدي الى العنف والمساس بالنظام أو الأمن، أو إرتكاب أية مخالفة أخرى، إذ أن المرتكب والمسبب سيتعرض في كل الأحوال للعقوبات المنصوص عليها في القوانين الجزائية»(١١). وهنا نلاحظ بأن حق الاضراب أضحى معترفاً به بشكل أو آخر. ولكن

الباب العاشر لقانون العمل لعام ١٩٤٦ في ما يتعلق بحسم النزاع في بيئة العمل، وموضوع الاضراب وإغلاق الورشة، ينص على مايلي:

- المادة ٣٢: «لايحق لصاحب العمل إنهاء العمل قبل إنقضاء الفترات المذكورة في المادة ٣٠. ولا يجوز للعمال القيام بالاضراب، وإذا كان صاحب العمل هو الذي إرتكب المخالفة وأغلق الورشة، فعلى الحكومة أن تقوم بموجب إقتراح الدائرة العامة للعمل بإلزام صاحب العمل بمواصلة العمل ودفع إجور العمال. وتكاليف العمل تكون على حساب صاحب العمل. ولكن إذا كانت المخالفة إرتكبت من العمال، في هذه الحالة لصاحب العمل أن يستبدلهم بعمال آخرين».

- المادة ٣٣: «يحق للعمال الاضراب من أجل إسترجاع حقوقهم بالطرق السلمية، على أن لا يؤدي هذا الاضراب الى جرح أو إلحاق الأذى أو تدمير أو المساس بالأمن أو إرتكاب أية مخالفة أُخرى».

ملاحظة: لا يجوز إجبار الأشخاص على الاضراب أو منعهم من القيام به. وقد خصص قانون العمل لعام ١٩٥٨ - بتوجيه من دائرة العمل والشؤون الاجتماعية - بعض المواد في ما يتعلق بتأسيس الاتحادات وتخويل الصلاحيات الشرعية من جانب ممثلي العمال وأصحاب العمل الى المنظمات العمالية وتنظيمات أصحاب العمل[١٢]. في حين إلتزم قانون العمل الصمت بخصوص معالجة نشوب خلاف جماعي، مثل الأضراب.

نصت الملاحظة ٤٥ بخصوص كيفية نشوب خلاف أو نزاع جماعي على ما يلي «يقصد بالخلاف الجماعي في هذه الملاحظة هو كل ما يؤدي الى قطع العلاقة بين العمال وأصحاب العمل في الورشة، وقد يسفر عن إغلاق الورشة - من صاحب العمل - أو قيام العمال بالاضراب». ومن خلال هذه الدراسة، نجد أن سائر القوانين والقرارات (ما عدا قانون عام ١٩٥٨ للعمل) تحدثت بشكل أو آخر عن حصول الخلاف الجماعي والاضراب في مجال العمل. وعلى سبيل المثال، فإن الجزء الأخير من المادة ١٤ في تقرير اللجنة لشهر آذار/ مارس ١٩٤٨ يُقر حق الاضراب، ويضيف عليه صفة قانونية، ويوضح لنا كيفية حصوله لكي تتفادى العناصر المضربة المخالفات القانونية، ويتصرفون على ضوء القانون.

من جانب آخر لم تكن - قبل عام ١٩٦٣ - التنظيمات الخاصة بأرباب العمل على شكل نقابات، وإنما كان عدد من أصحاب الصناعات بطهران وأصفهان وتبريز يعقدون بعض الاجتماعات في غرفة التجارة للبت في إمورهم ونشاطاتهم، إذ كان هناك عدد من النقابات الرسمية المسجلة التي لم يتجاوز عددها أصابع اليد. ولكن بما أن أرباب العمل رأوا - بعد إعلان الشاه عن الثورة البيضاء «ثورة الشاه والشعب» - أن العمال ينوون الاعداد لتشكيل

نقابات عمالية وحرفية خاصة بورشات العمل، ويحاولون التضامن والاتحاد في ما بينهم على أساس تلك الثورة، بادروا من جانبهم الى العمل على إنشاء نقابات لأرباب العمل وتأسيس إتحادات بهذا الخصوص. وبلغ عدد تلك النقابات، بعد مرور ١٢ سنة من ذلك التاريخ، ٢١٩ نقابة. وقد أقدم أصحاب الصناعات والحرف، على ضوء قانون النظام الحرفي المصادق عليه في حزيران/يونيو ١٩٧١، على تأسيس اتحادات حرفية بطهران والمحافظات الأخرى. وكان بعضهم يعمل قبل ذلك ضمن نقابات موحدة. وكان النظام التأسيسي لهذه الاتحادات يُسجل وفق القانون المذكور في وزارة العمل والشؤون الاجتماعية. وبحلول عام ١٩٧٢، وصل عدد الاتحادات المهنية والحرفية الى ١٢٣ إتحاداً بطهران والمحافظات الأخرى، وهو عدد يتناسب وعدد الحرف والمهن التي يراوح عددها بين ٢٠ و٦٠ مهنة أكملت إجراءات تسجيلها. الى ذلك، ووفقاً لما ينص عليه القانون المذكور - تأسست بطهران والمحافظات الأخرى غرف باسم «الغرف المهنية» لتسيير أعمال هذه الغرف. وكان يتم إنتخاب إعضاء هيئة رئاسة كل غرفة حرفية من بين أعضاء الاتحادات. وإلى ذلك نشأت في كل مدينة لجنة مؤلفة من ممثلين عن السلطات المحلية، ومندوب عن الحرف المذكورة، تسمى «لجنة المراقبة» كانت تعمل على مراقبة نشاط وعمل غرف الحرف والاتحادات الحرفية.

إن الهدف من قانون العمل الحرفي هو أولاً تفويض جزء من صلاحيات وسلطات مؤسسات القطاع العام - في ما يخص الشؤون الحرفية - الى المهن والحرف ذاتها، وأن تعمل الاتحادات الحرفية - باشراف من لجنة المراقبة - على إنجاز الشؤون الاجتماعية الخاصة بتلك الحرف، وثانياً مراقبة أسعار المؤن والسلع الحيوية المعروضة من جانب المؤسسات الحرفية من خلال «لجنة المراقبة»، وثالثاً أن تتمكن النقابات والاتحادات الخاصة بعمال الحرف والمهن من التشاور مع إتحادات أرباب العمل حول ظروف العمل والبت في المشاكل ومعالجتها. وفي هذا السياق، لاحظ أرباب العمل أن دور «الحركة النقابية» في مختلف الأقسام الانتاجية لا يقتصر على تحقيق مصالح العمال فحسب - لأن دورها يتجاوز رفع مستوى الإنتاج من حيث النوع والكم - بل يساهم أيضاً في تحسين ظروف العمل لتستفيد منها كل الفئات، بما في ذلك أصحاب العمل.

إن فكرة الحركة النقابية تستبدل حالات التخاصم وعرقلة الامور والصيغ البالية بعلاقات تقدمية متطورة وودية بين العمال وأصحاب العمل، وبالتالي تساهم في رفع مستوى الانتاج. ومما لاريب فيه أن المؤسسات العمالية ترعى المصالح المهنية والقوانين الحرفية للعمال، وأن التنظيمات الخاصة باصحاب العمل - بالنظر الى طبيعة عملها - تتمتع بمزايا ومصالح خاصة، بحيث لا يمكن لأحد أن يتجاهلها.

تنظيمات العمال وأرباب العمل بعد الثورة الاسلامية

أدت التأثيرات الناتجة عن إحتواء النشاطات العمالية قبل الثورة، وكذلك طرح الشعارات الثورية، إلى إنفراج الأجواء السياسية وانفتاح الحريات في البلاد. ففي بادئ الأمر كان يطلق على تنمية الحريات اسم «فترة الحماس الثوري» أو مرحلة عدم الاستقرار، وذلك بسبب الأجواء التي كانت سائدة آنذاك، مما جعل القرارات الرئيسة، كالتشريع مثلاً، تفتقر الى الديمومة اللازمة، إذ كانت القرارات المتخذة مرتجلة وناشئة من إفرازات ظروف تلك المرحلة. أما في فترة ما قبل الثورة، ووفقاً للمادة الأولى لقانون تعديل أنظمة قوانين العمل المصادق عليه في شباط/ فبراير ١٩٦٤، فقد كُلفت الحكومة آنذاك بتقديم لائحة قانون العمل لعام ١٩٥٨ - الذي كان يطبق بصورة إختيارية - الى المجلس النيابي. ولكن تطبيق تعليمات القانون المذكور تأجل أكثر من عشر سنوات، الى أن بدأت الحكومة عام ١٩٧٦ بدراسة ميدانية حول مشروع قانون العمل الجديد، وتم إعداد وتنظيم هذا المشروع في تشرين الأول/ إكتوبر ١٩٧٨، ويضم ١٢٩ مادة و ٥٧ ملاحظة، وأدرج في جدول أعمال مجلس الوزراء. ولكن بسبب تزعزع أركان السلطة البهلوية، ومَن ثم أحداث الثورة الاسلامية وانتصارها؛ كل ذلك أدى بالمشروع المذكور الى الاندثار، كما هي حال النظام الشاهنشاهي.

بما أن حقوق العمل تتميز بمفاهيم إجتماعية وسياسية واقتصادية، فان قانون العمل يتأثر بدون شك بهذه المفاهيم. فاذا كانت الأطر الاقتصادية غير محددة، والتوجهات السياسية مجهولة، فان التشريع الخاص بالعمل لن يقدم شيئاً ملموساً. وعلى الرغم من التسرع الذي اتسم به الوسط العمالي في تلك الفترة لتجسيد قانون العمل الاسلامي، لم يُتخذ إجراء حاسم آنذاك. وبطبيعة الحال، وبسبب التحولات العملية في الأسس الاقتصادية والقانونية، وبدء مراحل تطبيق بعض القونين - كمصادرة بعض المؤسسات الاقتصادية والمصانع الضخمة من أصحابها - اتخذت اجراءات في ذلك الوقت لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها.

تأثير تنامي الحريات في التنظيمات العمالية

بعد إنفراج الأجواء السياسية، نشأت بعض التنظيمات التي كان يصب نشاطها في إتجاه الأهداف والغايات السياسية والثورية. طبعاً، كان بروز التنظيمات على الساحة يعتبر فرصة مؤاتية لظهور آراء وأفكار سياسية. لذا نشأ في تلك الفترة عدد كبير من الحركات العمالية تلقائياً. على سبيل المثال، توجه عدد من عمال المدن النائية، كسنندج، الى العاصمة طهران للمطالبة بحقوقهم الضائعة، ونظموا هناك مسيرة، وإجتمعوا بممثلين عن وزارة العمل،

وعرضوا عليهم مطالبهم، وهي دفع رواتبهم وعلاواتهم المتأخرة. إلا أن الوسط العمالي في ايران شهد حالات من التدهور والتقوقع، وذلك بسبب هرب كثير من المدراء الى الخارج، وحصول إضرابات عدة داخل الورش والمصانع، وكذلك بسبب الاضرابات التي كانت وليدة مرحلة الحماس الثوري. ولذلك لم تفلح هذه التنظيمات في إفراز نتائج عملية وفاعلة لتحقيق مشاريعها القانونية، ما أدى إلى عجز هذه التنظيمات عن أن تمثل الشكل القانوني أو العمالي المنشود.

الى هذه الموضوعات، بادرت الحكومة الى إعداد وسن بعض القوانين والمقررات التي حظيت بمكانة خاصة في تاريخ قوانين العمل، والقوانين الخاصة بالتنظيمات العمالية، منها:

- لائحة لرعاية الصناعات الايرانية وتطويرها، وتمت المصادقة عليها في الأول من حزيران/يونيو ١٩٨٠، وذلك من أجل تحقيق ما يلي:

أ- الالتزام بالنظام الاسلامي في ما يتعلق بحقوق العمل.

ب- ....،

ج- تطوير مجالات العمل والتشغيل والكفاءات.

د- ....،

- قرار مجلس الوزراء بتاريخ ٢٤ أيار/مايو ١٩٨٠ حول إنشاء هيئة خاصة لتنظيم علاقات العمل؛

- اللائحة القانونية لمجلس الثورة في ما يتعلق بتعيين مدراء موقتين للاشراف على الوحدات الانتاجية والتجارية والزراعية؛

- اللائحة القانونية بتاريخ ٣٠ حزيران/يوينو ١٩٨١، والتي تنص على تأسيس رابطة إسلامية للعاملين في الوحدات الانتاجية والصناعية والزراعية والفنية[١٢].

بعد إنتهاء فترة إنطلاقة الثورة، وما تركته من تطورات ثورية، بدأت مرحلة الاستقرار شيئاً فشيئاً، إذ أدى إنحسار العواطف الحماسية الى توافر بعض الظروف لتهدئة الوضع العمالي وتنظيم وترتيب حقوقهم في مجالات عملهم وبصورة شاملة. وفي ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١، تمت المصادقة - من جانب هيئة ترشيد مصلحة النظام بعد مداولات عدة - على قانون العمل بعد تعديل وإستكمال ٧٦ مادة من أصل ٢٠٣ مادة. كما تم في هذا الصدد إقرار قانون المجالس الاسلامية للعمل، ووضع النظام الداخلي التنفيذي لها. وتم تطبيقه في الخامس من آذار/مارس ١٩٩٢ على مستوى الورش والمصانع.

سمات التنظيمات العمالية قبل الثورة وبعدها

نظراً للظروف الزمكانية، وطبيعة النظام السائد في المجتمع، لم يتطور المشروع العمالي بشكل ملحوظ، إذ أن القوانين التي وضعت بشكل أو آخر، لتأسيس وعمل المجالس الاسلامية بعد الثورة، شهدت تراجعاً، بمعنى أن قانون العمل الجديد عمل على حصر إنشاء وتشكيل النقابات أو التنظيمات المهنية والحرفية في نطاق العمال وأصحاب العمل، لأن قانون العمل لم يتطرق الى الفئات الأخرى لامن قريب ولامن بعيد. على أن أصحاب الصناعات الحرة كانوا يتمتعون بهذا الحق في ظل قانون العمل السابق. وعلى الرغم من أن مواد الدستور منحت هذه الحقوق لهؤلاء في الاطار الحزبي، فإن قانون العمل حدد إطار ونطاق العلاقة بين العامل وصاحب العمل، وتجاهل - لسبب أو آخر - النطاق الواسع للموضوع من خلال هذا التحديد. ولكن، ونظراً الى أن قانون العمل هو القانون الوحيد الذي ينظم هذا الاطار ويرسمه، كان مِن الأفضل أن يتطرق الى هذا الجانب من الموضوع كما جاء في قانون العمل ماقبل الثورة.

النقطة الأخرى المثيرة للجدل في قانون العمل الجديد هي أن هناك تداخلاً بين مهمات المجالس الاسلامية والنقابات، إذ يكتنف الغموض قانون الرابطة الاسلامية للعمل، وكذلك في قانون العمل بالذات. وعند الحديث عن الجمعيات الاسلامية والتعاونيات والمجالس الاسلامية ونحو ذلك، فإن قانون العمل ينظر اليها على أنها«تنظيمات» كما سبقت الاشارة اليها بايجاز. فمن المعروف أن لكل واحدة من هذه التنظيمات تطلعاتها الخاصة. فالتعاوينات تعمل على تحقيق هدف ما، إذ أنها تجمع العمال بعضهم مع بعض، وذلك للنظر في الأمور التي تعنيهم. وهذا الأمر لا يرتبط بالتنظيم العمالي في إطار المشاعر الحرفية المدافعة عن مصالح العمال مقابل أصحاب العمل، وإنما يجب أن يكون للعمال الحق في أن تكون لهم تعاونيات للسكن، وجمعيات للاستهلاك، وتعاونيات أخرى. ولا يرتبط هذا الموضوع بصاحب العمل. كما أن الرابطة الاسلامية الثقافية التي تتميز بالنشاط الثقافي، والتي هي موضع إحترام الجميع، لا ينبغي لها التدخل في الشؤون والمصالح الحرفية والمهنية للعمال[١٤].

أما في ما يتعلق بالمجلس الاسلامي للعمل، فيجب القول إن هذا المجلس - بحسب القانون - يعتبر كمستشار إداري داخل ورشات العمل، وينبغي له أن يؤدي دوراً في إدارة الورشة بشكل أفضل. ولكن قانون المجالس، إلى جانب قانون العمل، ساهما في تراجع مكانة المجلس عندما حددا دوره بأنه تنظيم عمالي وهيئة تذود عن مصلحة العامل. إذ أن هذا الأمر يؤدي الى تداخل المسؤوليات وتعقيد المهمات والوظائف وإثارة بعض المشاكل العملية. وإذا أمعنا النظر، سنجد أن المجلس الاسلامي للعمل لايعتبر مندوباً عن العمال فحسب، وإنما هو مندوب عن

إدارة العمل أيضاً. وإذا أطلق عليه عنوان مؤسسة، فان ذلك لا يضيف عليه قيمة خاصة. إذ كيف تتحدى مجموعة من ممثلي العمال ومندوب الادارة، صاحب العمل، وذلك لتحقيق المصالح المهنية للعامل؟ فهذه المؤسسة يجب أن تقف الى جانب صاحب العمل، وأن تكون مستشاراً له، وذلك لادارة عمل الورشة بشكل أفضل وإيصال وجهات نظر العمال إلى الادارة، من أجل تحقيق إدارة أحسن للورشة.

مع الأسف، إن هذا الاشكال الاساس يعتبر وارداً في قانون العمل، وكذلك في قانون المجلس الاسلامي للعمل. وإذا ألقينا نظرة من زاوية أخرى على الموضوع، نرى أن هنالك أربعة عناصر رئيسة هي: صاحب العمل؛ العامل؛ الورشة؛ العمل.

يحظى العمال والتنظيمات العمالية في هذه العناصر الأربعة بمكانة خاصة، بمعنى أن الورشة لا يديرها صاحب العمل، لأن نتيجة عمل الورشة تتمخض عن مساعي العمال ودورهم الأساس فيها، وأن صاحب العمل يقوم بالادارة فقط. وعليه، فان الأمر يستدعي جهوداً مشتركة منذ بداية العمل حتى الانتاج لتسيير الأمور وإدارة عمل الورشة. وفي هذا المضمار، وفي نطاق نتائج العمل، فان إدارة الورشة لن تكون مستغنية عن ابداعات العمال، لأن تعامل وتعاون الجانبين أمر لا بد منه. من هنا يعتبر إيجاد هيئة أو مؤسسة تتبنى ترشيد عمل الورشة ضرورياً. وفي البلدان التي تحظى بقوانين عمل متطورة، تنبثق مجالس من داخل الورش ينضم إليها أعضاء من العمال، ويعملون على التشاور لتسيير عمل إدارة الورش.

إن هذا العمل هو في الواقع أحد المهمات النقابية. ولكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن إدارة الورشة أمر مستقل، واستعانة المدير بالجهود المشتركة لا يعني تدخل العمال في شؤون الادارة. أما بخصوص المجلس الاسلامي للعمل، ولأن أساس وجوهر الجمعية الحرفية فقدت أهميتها في هذه الحالة، ولا تتميز بوضع خاص، فان المجلس بوسعه أن يحظى بصلاحيات واسعة. وبما أن الورش، التي لا يتجاوز عدد العاملين فيها ٣٥ عاملاً، لا تتيح عموماً إنشاء الجمعيات الحرفية، وهذا ما أكده القانون، فإنه يحق إنشاء مجلس يسمى المجلس الإسلامي للعمل منصوص عليه في القانون. ومهمتا المجلس هما المساهمة في الادارة والدفاع عن حقوق العمال. وتحل المهمة محل الجمعية الحرفية. ويمكننا القول بأن تناقض مصالح العامل وصاحب العمل تتجسد في المجلس، إذ يهيمن صاحب العمل على المجلس وعلى الادارة. وعليه يرى مدير الورشة نفسه أمام مجلس مقتدر يأخذ في الاعتبار عموماً مصالح العمال بدل المساعي والجهود المشتركة، وهي مشكلة ظهرت في المجلس. لذا يجب البحث عن فلسفة

إنشاء المجلس من أجل إزالة هذا المأزق، ولابد من فصل التنظيمات العمالية عن عمل المجلس أيضاً.

المجلس الاسلامي للعمل

مع إنتصار الثورة الاسلامية في عام ١٩٧٩، تبلورت فكرة تأسيس المجالس الاسلامية، بغية إسهام المزيد من أفراد المجتمع. وقد أُدرجت هذه الفكرة باعتبارها إحدى القواعد المحورية للنظام في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية(١٥). ويبدو أن المجلس المعني، لناحية هيكليته، هو تنظيم ثنائي، ولا يمكن إعتباره تنظيماً عمالياً بحتاً، كما هي الحال بالنسبة للجمعية الحرفية أو النقابة العمالية. ولكن التأثيرات المترتبة عليها هي التأثيرات نفسها الناتجة عن التنظيمات الثنائية. على أن النتيجة المتمخضة من البحث المذكور في الاستنباط في المادة ١٠٤ لدستور البلاد، هي أن القصد من وراء تشكيل المجلس الاسلامي للعمل هو «إقامة علاقة تعاون إستشاري أو تنفيذي بين العناصر الموجودة في الورش والوحدات الانتاجية لإعداد البرامج والتنسيق في العمل للنهوض بالامور نحو الأحسن».

إن الآراء المذكورة أعلاه تُبرهن على أنه، وعلى الرغم من إنفراد مندوب الادارة مقابل أغلبية العمال والعاملين، يطغى الطابع العُمالي للمجلس الاسلامي للعمل على قسم الادارة. وهكذا تصبح المجموعة العمالية سلطوية بدلاً من أن تكون مجموعة تشاور بالنسبة للامور المناطة بها. ويتنافى عدم التنسيق هذا ـ بلا شك ـ مع المضمون الأصلي للمادة ١٠٤ من الدستور والأبحاث التفصيلية الخاصة بها. كما أن الصلاحيات الواسعة لمجالس العمل الاسلامية تؤدي الى إنتهاك اللوائح القانونية أو تجاوزها، مما يؤدي الى اثارة الارباك في عمل الوحدات المهنية. وإلى ذلك، يتنافى هذا الوضع مع الأهداف الرئيسة للمجلس، بما في ذلك إصلاح الامور وتقدمها.

إنَ الفصل الثالث لقانون تشكيل مجالس العمل الاسلامية في البلاد يبين مرجع البت في التجاوزات، وحل المجالس من خلال المادة ١٠٦ من دستور البلاد. وتنص المادة المذكورة التي تعارض ـ بطبيعة الحال ـ حل المجالس، على أن هذه التنظيمات لا يجوز حلها إلا إذا تجاوزت مهماتها ومسؤولياتها الشرعية. ويحدد القانون مرجع البت في التجاوزات التي ترتكبها المجالس، ومراحل حل هذه المجالس وطريقة تأسيسها ثانية. كما يحق للمجالس تقديم دعوى الى محكمة صالحة ومعتمدة في حال الطعن بموضوع الحل، وعلى المحكمة النظر في هذه الدعوى بصورة إستثنائية. ومن أجل دراسة البت في تجاوزات المجالس أو تقاعسها عن أداء مهماتها الشرعية، أو العمل على حلها، تؤَسس لجنة تُدعى «لجنة البت في تجاوزات وحل

المجالس»، وتضم ثلاثة ممثلين عن المجالس الاسلامية للعمل تختارهم مجالس المحافظات، وثلاثة من مدراء دوائر المحافظات ترشحهم المحافظات نفسها، وأيضاً مندوباً من وزارة العمل والشؤون الاجتماعية[١٦]. لكن العائق الذي يبرز هنا هو أن المادة ١٢ لقانون المجالس الاسلامية للعمل تنص على أن المهمات والصلاحيات تتميز بطابع عملي وتنفيذي. ولكن المادة ١٩ تحمل الطابع الاستشاري. في الواقع ينص قانون العمل على بعض الحالات التي يحق فيها للمجلس أن يشرف عليها ويراقبها، بما في ذلك المادة ٢٧ من قانون العمل، وخصوصاً في ما يتعلق بالغاء عقود العمل، إذ أن الالغاء المذكور لا يحصل في حال عدم موافقة المجلس عليه. وتنص المادة ٢٧ من قانون العمل على ما يلي: «إذا تساهل العامل في أداء مهماته المناطة به، أو أقدم على خرق الأنظمة الداخلية لمقررات وضوابط الورشة - وبعد توجيه تنبيهات خطية له - يحق لصاحب العمل بعد الحصول على الرأي الايجابي للمجلس الاسلامي للعمل - فضلاً عن طلباته - أن يدفع مرتباته المستحقة بمقدار آخر مرتب تقاضاه العامل لقاء كل سنة من سنواته أثناء الخدمة، ثم يُقدم على إلغاء عقده».

إذاً، يلاحظ أن أحد شروط الفسخ أو الالغاء هو الحصول على موافقة المجلس الاسلامي للعمل. وقد أصدرت محكمة العدل الادارية مؤخراً قراراً آخر يقضي بأن موافقة المجلس الاسلامي للعمل ورأيه الأيجابي لا بد منه لانهاء والغاء العقد. ويجب التذكير بأن مثل هذه القرارت تلقي بظلالها على القوانين السائدة، أي أنه اذا أحيل الخلاف بين العامل وصاحب العمل الى الجهات المعنية بحسمه قبل صدور قرار محكمة العدل الادارية «بالطبع دون الحكم الايجابي للمجلس»، ونظرت الجهات المعنية في الموضوع، وأعطت الحق لصاحب العمل وأصدرت حكمها لصالحه، صار القرار أو الحكم نافذاً. ولكن بعد قرار المحكمة الإدارية - الذي ينص على أنه اذا توافرت جميع الشروط دون الرأي الايجابي للمجلس - فإنه لا يؤخذ به، ويصبح قرار الجهات الخاصة بحسم الخلاف في المراحل الأولى من دون جدوى ولا يعتبر طريقة لحسم الخلاف. لذلك نرى أن المجلس الإسلامي للعمل يراقب الامور في كل المجالات. وكما يرى كثيرون من مدارء الصناعات، فان سعة هذه الصلاحيات تحول دون قيام صاحب العمل بممارسة الادارة كما يجب[١٧].

الجمعية الحرفية ومندوب العمال

تنفيذاً للمادة ٢٦ من الدستور، ومن أجل رعاية الحقوق والمصالح القانونية للعمال وأصحاب العمل وتحسين أوضاعهم الاقتصادية في إطار ضمان مصالح المجتمع، يجوز للعمال الخاضعين لقانون العمل، وأيضاً أصحاب العمل المعنيين بمهنة أو صناعة واحدة،

القيام بتأسيس جمعيات حرفية أو مهنيه[١٨]. وتتعلق إن الملاحظة الخامسة من هذه المادة بتحديد أُطر ومهمات وصلاحيات وأداء عمل الجمعيات الحرفية من خلال المصادقة على النظام الداخلي للجمعيات الحرفية تحت عنوان «النظام الداخلي وكيفية تأسيس الجمعيات الحرفية» وأطر ومهمات وصلاحيات وكيفية أداء عملها والمراكز التابعة لها، والتي تنص عليها المادة ١٣ لقانون العمل في البلاد والمصادق عليها في ٢٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢ من جانب مجلس الوزراء، إذ توضح لنا بعض الضوابط التي يمكن الاستفادة منها في هذه الدراسة.

هناك دراسة موجزة للنظام الداخلي لانتخابات المجلس الاسلامي للعمل يتضح من خلالها الفوارق في طريقة تأسيس الجمعية الحرفية والمراكز التابعة لها، إذ يتضح أنها تخرق ـ بشكل أو آخر ـ ما نصت عليه الملاحظة الرابعة من المادة ١٣١ لقانون العمل في البلاد، لأنها تحول دون إتاحة الفرص لتأسيس التنظيمات في الورش لغرض إزالة مشاكل العمال وأصحاب العمل، وكذلك لتوفير العدالة والتعاون المنصوص عليه في المادة الأولى لهذا القانون، لأن أهداف هذين التنظيمين قد تكون منسجمة ومتطابقة بعضها مع بعض، وفي الوقت نفسه تثير الشكوك حول مواد أخرى في القوانين السائدة، مثل الدستور وقانون العمل، ملبيةً بذلك بعض الأغراض المقصودة والمتطلبات اللازمة من ورائها. ومن خلال دراسة موجزة لخبرات وتجارب الدول الأخرى، نرى بأن الاتحاد العمالي والحرفي المتعارف عليه في تلك البلدان يختلف مع ما هو عليه عندنا من تنظيمات عمالية. ولكن، ومن حيث قانون العمل ومنظمة العمل الدولية، فإن المجلس الاسلامي للعمل، باعتباره تنظيماً عمالياً، لا يمكنه أن يتبوأ أية مكانة بين المنظمات العمالية العالمية. كما أن عدم تطابق المجلس الاسلامي للعمل ـ باعتباره أحد التنظيمات ـ مع المقاييس الدولية وتعارضه معها، يعود لأسباب رئيسة وفق نصوص القانون، منها استغناء التنظيمات العمالية عن أي تصريح أو إذن للقيام بأية دعاية، وعدم تدخل السلطات الحكومية في تأسيسها، لأنها تنشأ بصورة ذاتية، ويجب ألا تتجاوز إجراءات تسجيلها الروتين الاداري. والأمر المؤسف أن هذا لم يتحقق في ايران. أما في ما يتعلق بمهمات مثل هذه المجالس، فان الامور لم تخرج عن هذا الاطار. فمهمات المجلس هي مزيج من المهمات الاستشارية والوظائف الحرفية التي تسبب بعض العراقيل. وعليه، فان هذه المهمات يجب أن تحدد وتعاد الأمور الى نصابها، لأن دور النقابات في البلدان الأخرى لا يقتصر على ورشة العمل، وإنما هي تنظيمات تعمل خارج نطاق بيئة العمل، أي أن العمال المرتبطين بمهنة أو حرفة واحدة يجتمعون مع أقرانهم ويشكلون نقابة، وقد يفتحون فرعاً لها في الورشة.

على مستوى النظام الدولي، هناك تنظيمات على غرار المجلس الاسلامي للعمل في بعض

البلدان، ولكنها لا تحمل طابعاً إسلامياً. وهي في الحقيقة شبيهة بالمجالس، وتضطلع بالدور نفسه، ولكنها مختلفة عن النقابات. بتعبير آخر تقوم بالمهمات النقابية دون أن تكون نقابة. والعامل الآخر الذي يجعل تنظيماتنا تتعارض مع الضوابط الدولية وتعرقل الامور بشكل أو آخر هو مانصت عليه المعاهدة رقم ٨٧ لمنظمة العمل الدولية «إن المنظمات العمالية ينبغي أن تؤسس دون أي تمييز، فضلاً عن أن العمال يجب أن يحق لهم الانتماء الى التنظيم الذي يريدونه». ولكن عندما ينص قانوننا على أن التنظيمات يحق لها أن تنشأ في إحدى الوحدات الحرفية، وفي الوقت ذاته تحدد أنه يجب أن يزيد عدد أعضاء الورش الذين يريدون أن يؤسسوا المجلس الاسلامي للعمل، عن ٣٥ عاملاً، فإن هذا يتنافى مع المعاهدة الدولية، لأنه يؤدي الى تقييد نشاط الجمعية الحرفية. وقد خلصنا ـ من خلال مقابلتنا مع العديد من المدراء ـ الى أن معظهم كانوا يؤيدون إنشاء الجمعيات الحرفية في مصانعهم، لأن مهماتها تندرج في إطار النشاطات الحرفية، وقد تكون أكثر فاعلية، ويمكنها أن تقلص مهمات المجلس الواسعة التي هي بمثابة مدير الى جانب المدير الفعلي. كذلك، وبناء على الملاحظة الرابعة للمادة ١٣١ من قانون العمل، فان التنظيمات العمالية يمكنها أن تعلن وجودها رسمياً[١٩]. وفي حال عدم توافر النصاب اللازم في الورشة ـ من حيث عدد الأفراد ـ يتم إختيار مندوب عن العمال لتشكيل المجلس الاسلامي للعمل، وكذلك الجمعية الحرفية.

دور الحكومة في حرية التنظيمات العمالية

تعتبر حرية تأسيس الجمعيات الحرفية والمجالس الاسلامية للعمل المنصوص عليها في الدستور[٢٠] وقانون العمل[٢١]، من جملة الحقوق والحريات التي يحاول من خلالها الأفراد تحقيق غاياتهم الفردية والجماعية الخاصة برفع مستواهم الوظيفي. وتعد حرية تشكيل هذه التنظيمات من جملة الحريات الأساسية والجذرية التي لا يجوز لأي جهة أو مسؤول ـ حتى من خلال وضع بعض القوانين والضوابط ـ أن يقمعها أو يصادرها[٢٢]. وقد تتعارض الحريات الفردية والجماعية للمجتمعات بسبب القيود التي تفرضها الحكومات. ولكن في البلدان، التي تتمتع بأسس وتشريعات ديموقراطية، فإن الإئتلاف والاختلاف في وجهات النظر لا يحول دون التفاهم والتعاطي مع الأفكار، إلا اذا كان النهج الفكري والانتماء الحزبي للحكومة والمؤسسات الوظيفية والحرفية متباينة بعضها مع بعض. وفي هكذا حال، يمكن النقابات، التي تحظى بقاعدة شعبية من خلال مختلف انواع الدعم والمؤازرة، أن تتغلب على المشاكل وتدفع بالحكومة الى القبول بالشروط وبشكل منطقي. ولكن في البلدان التي لا تتمتع فيها السلطة بقاعدة جماهيرية قوية وجذرية، فان الاقتناع بالحرية النقابية، وتنامي

الحرية النقابية، يُعد صعباً وبطيئاً، أو أنه على الأقل - لا يكون في منأى عن أي ترهيب. وفي هذا الصدد، فان الحكومات تسارع للقضاء على أية حركة عمالية تبادر لتأسيس تنظيمات نقابية، أو أن الحكومات توحي للآخرين بأنها تمارس الديموقراطية، وذلك من خلال اللجوء الى أساليب ماكرة لفرض إستقطاب قطاعات الحرفيين لهذه التنظيمات.

تنبع العوائق الرئيسة أمام تشكيل التنظيمات العمالية من جذور ومرتكزات خاصة. وتعود بعض هذه العوائق، بناء على التجارب السابقة والخبرات، وكذلك المواد التي يتشكل منها قانون العمل، إلى أصول قانونية أو هيكلية. ويرتبط إنشاء التنظيمات أو النقابات أساساً وبصورة وثيقة بالنظام الديموقراطي وتحقق الحريات المدنية في المجتمع. لذلك، فان تقدم هذه التنظيمات أو تراجعها يتوقف على ظروف كل بلد. ونلاحظ أن تنظيماً عمالياً يتمتع بطابع قانوني وشرعي يتحول - في الواقع - الى قوة إجتماعية وسياسية تؤخذ في الاعتبار، وبامكانها أن تواجه القوتين الآخرين، وهما الحكومة وصاحب العمل. لذا، فانهما ينظران الى وجود تنظيم عمالي - يعبر عن آراء العمال وتطلعاتهم - من جملة العقبات والمشكلات التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار. كما أن تصرفات الحكومة تجاه هذه التنظيمات، من خلال الأساليب الاستخبار اتية والأمنية ونحو ذلك، تحول دون تطوير هذه التنظيمات.

في هذا السياق لا يمكن أن تستخدم التنظيمات العمالية في بلادنا المنطق والاجراء الحازم بالشكل الكافي في العلاقات الخاصة ببيئة العمل. ففي الوقت الحاضر، ومع الإنفتاح السياسي في بلادنا، الذي اذا طُبق، يمكن أن يؤدي الى بعض التعديلات في السياسات التنفيذية ونشاط التنظيمات. وينبغي إجراء تعديلات قانونية تزامناً مع ذلك، لكي تتوفر الأجواء المناسبة لتطوير نشاط التنظيمات. وأخيراً إذا أُزيلت الحواجز والعوائق الهيكلية في بلادنا، فان تذليل الصعوبات القانونية لن يكون عسيراً. وإذا إستقرت فكرة ضرورة إنشاء وتطوير مثل هذه التنظيمات في اذهان المجتمع جيداً، فان المشكلة ستزول بصورة تلقائية. ويمكن القول، نظراً الى أن النقابات تتمتع بهياكل ديموقراطية تجد جذورها في أوساط الشعب، إن علاقة النقابات مع الحكومة تتوقف تماماً على موقف الجهاز الحكومي. وتحاول الحكومة، من خلال توفير الحريات وإمكانية تحقيق الوئام، دعم موقف العمال للدفاع عن مصالحهم الوظيفية والمهنية وتحسين ظروف العمل والحالة المعيشية للعمال، وهذا الأمر ينشأ - على العموم - عن طريق الاجتماعات أو التكتلات. واليوم يمكن إعتبار تنظيمات أرباب العمل وتنظيمات العمال والحركات النقابية، عاملاً قوياً وحاسماً في السياسات الاقتصادية للبلد.

بتعبير آخر يمكن القول إن الحركة النقابية تؤثر في سياسات الحكومة. وأحياناً تلقي مبادرات التنظيمات بظلالها على صلاحيات وسلطات الحكومة، وفي بعض الأحيان تدفعها الى موقف إنفعالي. ولهذا السبب، فان الحكومات تُظهر بعض الحساسية تجاه النقابات، والحركات النقابية، وقد تكون في بعض الأحيان داعماً للنقابات، ولكنها عملياً تعتبر عنصراً رادعاً لها.

على الرغم من كل ما تقدم، وعلى ضوء المواد من ٢٥ حتى ٢٩ لقانون العمل، لعام ١٩٥٨، والذي كان معمولاً به حتى عام ١٩٩٠، كانت النقابات العمالية، وكذلك تلك الخاصة بأرباب العمل، تعمل على تكوين التكتلات في ما بينها من خلال إنضمام بعض الاتحادات إلى بعضها الآخر. ويرى بعض أصحاب الرأي أن القوانين السابقة والحالية بخصوص التنظيمات العمالية، وكذلك الخاصة بأرباب العمل، تعتبر في حد ذاتها حافزاً لتشكيل هذه الاتحادات. ولكن هناك من لديهم وجهات نظر مختلفة، إذ يرون أن القوانين الموجودة حالياً تعتبر عاملاً رادعاً في بعض الأحيان.

علاقة النقابات العمالية بالأحزاب السياسية

تعود علاقة النقابات العمالية بالاحزاب السياسية الى الماضي البعيد نسبياً. وقد طرحت في أوروبا ومنذ نشوء الحركة النقابية - وتزامناً مع تنمية الديمقراطية وإشاعة الانتخابات العامة - فكرة علاقة النقابات بالقضايا السياسية. وقد إنخرط العمال عملياً في السياسة. وتصاعدت وتيرة طرح هذا الموضوع عندما نشأت الاحزاب العمالية. ولم تكن مسميات الأحزاب العمالية بسبب حصر إنتماء العمال اليها، بل كانت هذه الأحزاب تدرج في أنظمتها التأسيسية حرية العمال ورفع مستوى أجورهم. فمن الواضح ان العمال المنتمين الى تلك النقابات لا يمكنهم أن يبدوا اللا مبالاة حيال هذه البرامج الخاصة بالأحزاب، ولذلك كانوا يسارعون الى الانضمام اليها. وكانت الأحزاب السياسية تعتبر هذا الأمر نجاحاً باهراً لها، لأن العمال كانوا يؤدون دوراً مهماً في فوز قادة الأحزاب في الانتخابات العامة، وهو أمر كان يزيد من مصداقية هذه الاحزاب على المسرح السياسي.

تنص المادة ٥٩ من قانون العمل المصادق عليه عام ١٩٥٨، على علاقة التنظيمات الحرفية بالسياسة في ايران على مايلي: «لا يحق للنقابات والاتحادات والتكتلات العمالية التدخل في الشؤون السياسية، ويحق لها أن تعرب عن رغبتها في التعاون مع الأحزاب السياسية في الحالات المهنية والاقتصادية فقط»[٢٣]. ولكن قانون العمل الحالي يلتزم جانب الصمت حيال هذا الأمر. ومن جانب آخر، فان المادة ٢٦ من الدستور تنص على حرية تشكيل الاحزاب

والجمعيات، بما في ذلك الجمعيات الحرفية، ما لم تمس مبادئ الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية والمعايير الاسلامية، وأساس نظام الجمهورية الاسلامية. ومع الأخذ في الاعتبار الخطوات التغييرية الأخيرة ـ التي لا تتضمن أي حظر للائتلاف ـ يبدو أن الترابط بين الجمعيات الحرفية والاحزاب السياسية لامانع فيه، وأنه لم يكن ممنوعاً الاعراب عن رغبة التنظيمات العمالية، وكذلك تكتلات أرباب العمل، في الالتفاف حول الاحزاب السياسية أو التعاون معها من أجل تحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للاعضاء.

إن إحدى المشاكل التي تعترض نشاط التنظيمات النقابية مقارنة بالنقابات الأجنبية، هي طريقة حسم النزاع أو الخلاف الجماعي للعمل أو «الاحزاب». وسوف ندرسها على ضوء القانون الحالي للعمل على النحو التالي: إن حسم الخلاف الجماعي للعمل هو أحد المهمات الخاصة بالتنظيمات العمالية، وتلك الخاصة بأرباب العمل، وهو التوصل الى أهداف وغايات هذه التنظيمات ومعالجة الخلافات. وقد لمح قانون العمل لعام ١٩٨٤ إلى كيفية ظهور الخلاف الجماعي للعمل: «الاضراب». فإذا ما أدى الخلاف في الرأي ـ بخصوص مختلف مواد هذا القانون أو العقود السابقة أو أي من الموضوعات التي ينادي بها الجانبان لتجديد الاتفاق بينهما، إلى إغلاق الورشة ـ مع استمرار العمال بالعمل فيها ـ أو أدى هذا الأمر الى إنخفاض الإنتاج، فإن لجنة التشخيص مكلفة بالنظر في طلب أي من طرفي الخلاف، أو الهيئات العمالية أو تنظيمات أرباب العمل، على الفور والإعلان عن رأيها.

إن «الاضراب» عبارة عن توقف وتيرة العمل بشكل جماعي ومنظم لتوجيه الضغط على مسؤولي الورشة أو الجهات العليا فيها. وعلى أي حال لا يمكن تجاهل الاضراب كاحدى الحقائق، اذ أن الصمت أو التساهل تجاهه لا يحول دون حصوله. وكان من الأفضل للمشرع أن يتوقع أثناء تدوينة للتشريع أن يضع إحتمال حدوث إضراب، وأن يضع العلاج وطرق الوقاية بالشكل المناسب والقانوني لهذه الظاهرة، وبأقل الخسائر الناتجة عن الخلاف في بيئة العمل. وكان من الأفضل أن يتكهن أيضاً بهذا الأمر بالشكل القانوني ومن خلال عرض الحل العادل، ودون اللجوء الى الصيغ الكلامية الرادعة، وعدم التضييق على النقابات التي تسعى لتنفيذ أهدافها. وبالتأكيد فان سن قانون عملي يتطلع اليه كل أصحاب الخبرة سوف يكون أكثر نجاحاً.

مؤشرات أداء التنظيمات

عدد التنظيمات المسجلة منذ عام ١٩٨٨ ولغاية ١٩٩٨

عام	عدد المجالس الإسلامية للعمل	عدد مندوبي العمل	عدد الجمعيات الحرفية العمالية	عدد الجمعيات الحرفية الخاصة بأرباب العمل
١٩٨٨	٩١٤	٦٧٨	-	-
١٩٨٩	١٠٩٤	٧٣٩	-	-
١٩٩٠	١٣٩١	٧٥١	٢	٣٦
١٩٩١	١٥٧٩	٧٧٦	٢	٣٦
١٩٩٢	١٦٥٤	٧٨٢	٢	٣٦
١٩٩٣	١٧٠١	٨٠١	٢٧	٣٤
١٩٩٤	١٨٢١	٨٢٩	٦٦	٧٨
١٩٩٥	١٩٤٩	٨٦١	٧٣	٨٤
١٩٩٦	٢٢٢٠	٨٩٩	١١٢	١٢١
١٩٩٧	٢٢٦١	١٢٣٠	١٢٦	١٤٧
١٩٩٨	٢٦٥٢	١٢٥٥	١٧٤	١٨٦

إن الهدف من الاتحادات العمالية هو التأثير الايجابي في تعزيز البنى الاجتماعية للعمال. ومن هذا المنطلق، فان غايات وأعمال النقابات أو الجمعيات الحرفية يمكن أن تترك الأثر المهم للوصول الى الهدف أعلاه من منظارين، الأول هو أن تعمل هذه الاتحادات ـ من خلال أدائها الصائب وقبول عضوية الفرد الذي تقتنع بتعاونه ـ على بلوغ الأهداف السامية، وتوفير السكينة والاطمئنان المعنوي للعمال وأصحاب العمل. أما الثاني فهو أن الاستعداد الاجتماعي والقبول من جانب المجتمع يوفران هذه الظروف والاجواء لكي يتمكن الأفراد من التوجه نحو هذا الهدف والقيام بالنشاط والعمل. وبالطبع يعتبر المنظار الثاني قابلاً للمراجعة والاستدلال المنطقي.

إن ثقافة مجتمعنا، وبسبب عدم الفاعلية وعدم نمو وتطوير الرؤى الجديدة في إسلوب التنمية الاقتصادية، لا يمكنها أن تلبي النشاطات النقابية المتمركزة، كما هي الحال في الدول الأوروبية. ويسير مجتمعنا على مستوى الرؤية الثقافية والمهنية في طريق تحقيق الأهداف والمتطلبات الأولية للمرء على النحو التالي:

ـ هذه التنظيمات تعمل على مسار تحقيق أهدافها، وتؤدي دوراً في إدارة مراكز الانتاج؛

ـ الدعم الذي يتميز به قانون العمل والاعتراف بحق تأسيس التنظيمات بموجب الدستور والمعاهدات الدولية.

أما في ما يتعلق بدور هذه التنظيمات في الورش، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل يقوم هذا الدور على حماية مهنية أم مراقبة مهنية؟ وكذلك ماهو الدور الذي تركه قانون العمل على مسيرة تطور هذه التنظيمات؟

المتغيرات المستقلة

- هناك علاقة بين مشاركة التنظيمات العمالية في الوحدات الانتاجية وبين فاعليتها؛
- هناك علاقة بين شبه رضا الادارة من دور التنظيمات وبين فاعليتها؛
- هناك علاقة بين مستوى رضا العمال من أداء التنظيمات العمالية وبين فاعليتها؛
- هناك علاقة بين مستوى مشاركة التنظيمات العمالية في تحقيق مصالح العمال وبين فاعليتها؛
- هناك علاقة بين تنفيذ القوانين والضوابط الخاصة بحقوق العمل وبين فاعليتها؛
- هناك علاقة بين الخطوط العريضة الموجهة من جانب الحكومة - من خلال التنظيمات - وبين تأثيرها.

المتغيرات المرتبطة

يعتبر دور المتغيرات المرتبطة في المؤثرات المستقلة أمراً بديهياً ومؤكداً:

- المستوى العملي وخبرة أعضاء التنظيمات العمالية؛
- نوع ملكية الورشة؛
- مساحة وحجم المؤسسة؛
- إستقرار الادارة؛
- مستوى وضوح الأهداف ومهمات التنظيمات لسلسلة من التكتلات؛
- نظام تقييم واختبار التنظيمات؛
- تفهم ومعرفة المدارء بالنسبة لمكانة التنظيمات ودورها؛
- القوانين والضوابط المتعلقة بالتنظيمات العمالية.

استنتاجات

إن ضمان تنفيذ ضوابط العمل وتطبيقها يتوقف على العاملين التاليين:

- مراقبة الجهات المسؤولة والحكومة؛

- تضامن العمال ووعيهم ومطالبتهم المشروعة بحقوقهم.

هل يكفي تعديل قانون العمل لحسم المشاكل المذكورة؟ يرى كاتب المقال أن تعديل قانون العمل أمر ضروري، ولكنه ليس كافياً؛ ضروري لأن الموضوعات العمالية تسير نحو التطور. كما أن قانون العمل الحالي لم يلبِ تماماً - منذ البداية - متطلبات العمال، مما أدى الى زيادة نقائصه وسلبياته مع مرور الزمن. ولكن عندما نقول ان تغيير وتعديل القانون لا يكفي لوحده، فلأن الظروف الاجتماعية والاقتصادية لتنفيذه تُعد أهم من عملية التغيير والتعديل(٢٤). ومن الواضح أن التوافق والتنسيق بين الأطراف المتواجدة في بيئة صناعية، أي «العمال، والتنظيمات القانونية الموجودة في المصانع والمدراء»، يؤديان طبعاً الى تعزيز التعاون والتضامن، وبالتالي تحقيق العدالة الاجتماعية بشكل مضطرد في المجتمع ويهيآن أجواء المجتمع لقبول عملية التعاون والتآلف بين أفراده. وتحقيقاً لهذا التنسيق والتوافق، فان العوامل التالية تبدو ضرورية:

- دور العمال وتأثيراتهم في أداء التنظيمات؛

- معرفة العمال ووعيهم بالنسبة للدساتير وقوانين العمل؛

- التعرف على المهمات والتوجهات التي تتبناها التنظيمات؛

- إقامة نوع من التوازن بين توقعات العمال وأصحاب العمل من التنظيمات، وكذلك توقعات التنظيمات من هذه الفئات؛

- إيجاد نظام رقابي وتقييمي بشأن حصيلة عمل التنظيمات وفاعليتها؛

- توفر الأمن الوظيفي والمهني في ما يتعلق بالانتماء الى التنظيمات والتكتلات والأحزاب؛

- الدور التشجيعي للحكومة في رسم السياسات الصحيحة لاستخدام التنظيمات؛

- إستعانة الحكومة بالمقترحات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والصناعية للتنظيمات؛

- رفع مستوى فاعلية وقدرة التنظيمات في القوانين «عدم تقييد الارادات»؛

- الاستعانة بمساهمة العمال في نسبة الانتاج.

عموماً، تضطلع رؤية وأداء العمل بدور فاعل في تشكيل وإنشاء التنظيمات العمالية. وإذا شعر العمال بضرورة وجود نوع من التنظيمات التي تعي مشاكلهم وتساهم في الوصول الى مطالبهم القانونية المشروعة تلقائياً، ثم عملوا على إصلاح وترتيب وتعديل هذه التنظيمات، فسيكون لذلك تأثير كبير، مما يدفع بالحكومة للمبادرة الى أجبار كل مصنع يزيد

عدد العاملين به على ٣٥ عاملاً على تشكيل مجلس إسلامي للعمل. ومما لاشك فيه أن التنظيمات الذاتية التي تتميز بالطابع الشعبي الأكثر فاعلية، لايمكن أن تظهر على أرض الواقع وتحمل صفة غير شرعية أو غير قانونية. ويبدو أن مهمات النقابات والتنظيمات، وعلى أساس رؤية عامة، هو إقامة الاضرابات ومواصلة النضال. ولكن الحقيقة أن مهمات هذه التنظيمات هي تحسين قوانين العمل، إذ أن الحكومات تسعى حالياً من خلال إعداد اللوائح والقوانين إلى تحقيق ذلك، بينما تعمل النقابات والتنظيمات على ذلك عبر إبرام العقود الاجتماعية وتأثيراتها الايجابية في العلاقات الاجتماعية، وتدفع بقوانين العمل الى الأمام بشكل غير مباشر، وتبذل جهودها في إستكمال قوانين العمل.

استمراراً لهذه المساعي، قد تكون إحدى فعاليات التنظيمات العمالية هو تحجيم دور مجموعات الضغط، وهي المجموعات التي تأخذ الحكومة آراءها في الاعتبار عند إعداد وصياغة قراراتها ورسم سياساتها. ولكن في الوقت الحاضر، فإن التنظيمات الموجودة في مجتمعنا تفتقر الى القدرات التنفيذية والفعاليات الاجتماعية في الساحة، والتي تعد من مستلزمات عملها.وندرك من خلال الاحصائيات المتوافرة ومن إستطلاع العينات، بأن دور التنظيمات ينحصر عادة في الدائرة المغلقة للورشة. ونلاحظ بعض النتائج المتمخضة عموماً عن بعض الحالات، كالحيلولة دون الفصل وساعات العمل ونحو ذلك، والتي تم التطرق اليها على المستويات الدولية، مثل المعاهدات ٨٧ و ٩٨، ودعمتها القوانين المحلية، لأنها تحاول تبرير حصيلة عملها الوظيفي. ولكن لم نر من المبادرات أو الابداعات التي ينبغي أن تظهر على مستوى التنظيمات إلا النزر القليل.

إن إحدى الحالات الأخرى التي لابد من ذكرها بشأن التنظيمات، هي أن الحكومة هي التي تؤسس هذه التنظيمات، وليس العمال. ولذلك يبدو أنها لا تستطيع تلبية الحاجات الحقيقية للعمال. وهكذا تثار الشكوك حول إستقلالية هذه التنظيمات، وهو ما يتنافى مع الهدف السامي للحكومة، أي إسناد أمور الشعب الى الشعب، وكذلك مع أهداف الدستور وقانون العمل الخاص بالتنظيمات. ولذلك يجب التعرف على مواطن الضعف والقوة في قانون عمل «التنظيمات» من خلال وضع أساليب وصيغ منطقية وبذل الجهود في سبيل إزالتها.

المصادر

(١) **تاريخ ظروف العمل في ايران منذ القدم الى يومنا هذا**، (فارسي) مؤسسة العمل والضمان الاجتماعي، العدد الثاني، طهران، ١٩٧١ص ٨٥.

(٢) المواد الثامنة وحتى الخامسة والعشرون المعدلة من نصوص دستور حركة الدستور لعام ١٩٤٦.

(٣) مقابلة مع الدكتور سيد محمد الهاشمي، استاد جامعي وخبير قانوني للعمل.

(٤) **تاريخ ظهور وتطور النقابات**، دار طوفان للنشر (فارسي) عام ١٩٥٥م ص ١ و ٢.

(٥) **المصدر نفسه**، صفحات ٨و ١٣و ١٤.

(٦) حبيب الله لا جوردي، **الاتحادات العمالية والاستبداد في ايران**، ترجمة ضياء الدين صدقي.

(٧) نص تقرير برقم ١/ ٤ المؤرخ في عام ١٩٤٨م للجنة المهن والحرف والتجارة.

(٨) المادة ٢٧ من قانون العمل لعام ١٩٥٨.

(٩) المادة ٢٨ المصدر نفسه.

(١٠) المادة ٢٩ المصدر نفسه.

(١١) المادة ٤٥: في حال نشوب خلاف جماعي بين العمال وأصحاب العمل، ينبغي على دائرة العمل المعنية في المنطقة عقد إجتماع على الفور لمصالحة الجانبين، بحضور ممثلين العمال وأصحاب العمل، واذا لم يفض النزاع بهذا الشكل، يجب على الدائرة المعنية طرح الموضوع في لجنة فض النزاع مباشرة، حيث ستقوم اللجنة المعنية بالنظر في الموضوع في غضون عشرة أيام، وتقترح على الجانبين إبداء وجهات نظرهم.

(١٢) المادة ٤٤ المكررة، المرفقة بموجب المادة الأولى للقانون المصادق عليه عام ١٩٦٤م ص ٥٤٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٤) مقابلة مع الدكتور عزت الله عراقي، استاذ في جامعة طهران.

(١٥) المادة السابعة مع الدستور: وفق الآية القرآنية «وشاورهم في الأمر»، تعتبر المجالس من أركان وضع القرارات وإدارة شؤون البلاد.

(١٦) المادة ٢٢ من قانون تشكيل المجلس الاسلامي للعمل.

(١٧) مقابلة مع الدكتور علي الله همداني: استاذ وخبير قانوني للعمل.

(١٨) المادة ١٣١ من قانون العمل.

(١٩) يحق لعمال الوحدة أو الورشة الواحدة أن يكون لهم أحد التنظيمات الثالثة: المجلس الاسلامي للعمل، أو الجمعية الرحفية، أو مندوب العمل.

(٢٠) المواد ٢٦ و ١٠٤ من الدستور.

(٢١) المواد ١٠٣ و ١٣٥ لقانون العمل لعام ١٩٨٤م.

(٢٢) المادة التاسعة من الدستور.

(٢٣) الدكتور السيد هاشمي، **دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية**، الجزء الثاني «السيادة والمؤسسات السياسية»، اصدارات مجمع التعليم العالمي بقم، عام ١٩٩٦م الصفحة ٥٨٩.

(٢٤) الدكتور عزت الله عراقي: **هل تعلم ماهي حقوق العمل وصاحب العمل؟** دار (راهنما) للنشر، عام ١٩٨٤م ص ٢٥.

المراجع:

(١) **تاريخ ظهور وتطور النقابات**، (طهران: دار طوفان، ١٩٤٥).

(٢) خليفة سلطاني، أمير حسين: **تطورات العمل والعمال خلال الخمسين عاماً من حكم عائلة بهلوي**، (طهران: دار سروش للنشر ١٩٧٦).

(٣) عراقي، عزت الله، **هل تعلم من أين تأتي حقوق العامل وصاحب العمل؟** (طهران: دار راهنما للنشر ١٩٨٤).

(٤) **اتحاد النقابات العمالية: التعليمات النقابية**، (طهوان: مؤسسة أبو ريحان للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٤٧).

(٥) تقرير رقم ١/ ٤ بتاريخ ٢ مارس ١٩٤٨، **لجنة الحرف والفنون والتجارة**.

(٦) اللاجوردي، حبيب **الاتحادات العمالية والاستبداد في ايران**، ترجمة ضياء صدقي، (طهوان: مؤسسة نشر نو، ١٩٩٠).

(٧) **هيئة العمل والضمان الاجتماعي: تاريخ وظروف العمل في ايران منذ العهد القديم الى الآن**، العدد الثاني، هيئة العمل والضمان الاجتماعي، طهران، سبتمبر ١٩٧١).

(٨) **مجموعة القوانين والضوابط الخاصة بالعمل والضمان الاجتماعي**، إصدار هيئة العمل والضمان الاجتماعي، الطبعة الثانية عام ١٩٩٢).

(٩) **مجموعة قوانين العمل**، تحرير **وحدة مجد للابحاث**، شتاء عام ١٩٩٥.

(١٠) هاشمي، السيد محمد، **لمحة على القانون الجديد للعمل**، (طهران: إصدارات جامعة الشهيد بهشتي، ١٩٩١).

(١١) هاشمي، السيد محمد، **دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية**، الجزء الثاني «السيادة والمؤسسات السياسية»، (قم: إصدارات مجمع التعليم العالي ١٩٧٩).

(١٢) Epic wolf, *PEASANT WARS in THE Twentith Century* (NEW YORK: 1969).

د. أحمد إسماعيل راشد*

العلاقات الأردنية - الإيرانية: السياسة والاقتصاد والثقافة

لم يحظَ موضوع العلاقات العربية - الإيرانية بالقدر الذي يستحقه من الدراسة والبحث، على الرغم من أهمية هذه العلاقة للعرب والإيرانيين معاً. ويعود عدم الاهتمام هذا، في حقيقة الأمر، إلى تذبذب العلاقات وتراجعها عما كانت عليه أيام حكم الشاه. ولكن بعد فترة الركود الدبلوماسي التي عاشها الجانبان إثر الحرب العراقية - الإيرانية، عادت العلاقات إلى النمو والتبلور مجدداً، وبدأت إيران تحركاً باتجاه مختلف الأقطار العربية في المغرب والمشرق، في محاولة منها لتحسين علاقاتها الدبلوماسية معها.

اضطلعت ظروف السياسة الدولية والإقليمية بدور مهم في تطوير العلاقات العربية - الإيرانية. إذ أن هذه الظروف حملت في طياتها أخطار تهدد الأمن القومي العربي والأمن القومي الإيراني على حد سواء. ولمواجهة هذه الأخطار والتحديات كان لا بد من تطوير وتمتين العلاقات العربية - الإيرنية. وأولى هذه الأخطار هي سياسة الهيمنة الأميركية في المنطقة بكل ما تمثله في كل الجوانب والأبعاد. ويتمثل الخطر الثاني في وجود الكيان الصهيوني - القاعدة الإمبريالية المتقدمة في المنطقة - لخدمة المصالح الأميركية والغربية. أما الخطر الثالث، فهو التحالفات الإقليمية في المنطقة، والتي تهدد الأمن القومي العربي والأمن القومي الإيراني. على أن أكثر أوجه هذا الخطر تجلياً هو التحالف الاستراتيجي العسكري بين تركيا وإسرائيل وما يمثله من أخطار تتهدد الجانبين العربي والإيراني، على الرغم من أن تركيا تعتبر من كبريات الدول الإسلامية.

العلاقة الأردنية - الإيرانية جزء من العلاقات العربية - الإيرانية. وقد أدت إعادة العلاقات بين الجانبين في بداية التسعينات من القرن الماضي، بعد قطيعة استمرت لأكثر من عشرة سنوات، إلى تطوير التعاون والتنسيق بين القطرين الشقيقين، بما يخدم مصلحة الشعبين،

* مدير مركز المعلومات بوزارة الثقافة الأردنية - باحث في العلاقات الدولية والشؤون الثقافية.

وقضايا الأمتين العربية والإسلامية. كما أن إعادة العلاقات الأردنية-الإيرانية أفضت إلى إفساح المجال أمام زيادة التعاون في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. وهو ما سنتناوله في هذه العجالة، استناداً إلى المصير المشترك الذي يربط الطرفين معاً. كما نتناول تطور العلاقات الأردنية-الإيرانية في مختلف المجالات.

المصير المشترك

ليست العلاقات العربية-الإيرانية مجرد علاقات جوار أو حدود أو علاقات عابرة بين دول إسلامية، بل إن الدارس لطبيعة هذه العلاقة، يجد أن هناك رابطاً قوياً قوامه مصير مشترك في نواح ذات أهمية قصوى للعرب ولإيران على حد سواء. فما يؤثر في العرب يؤثر في إيران، والعكس أيضاً صحيح. ويحتم هذا المصير أساساً الاستراتيجية الأميركية أو الاستراتيجية الإمبريالية في الشرق الأوسط. إذ أن هذه المنطقة تحتوي على أكثر من ٦٥ في المئة من احتياطي النفط في العالم، بمعنى أن هذه المنطقة تشكل أكبر قاعدة لموارد الطاقة، ليس للولايات المتحدة فحسب، وإنما لدول أوروبا واليابان أيضاً. وتؤكد السياسة الخارجية الأميركية باستمرار على أن الخليج منطقة حيوية لمصالحها، وأنها تمثل مصلحة قومية أميركية غير قابلة للنقاش أو الحلول الوسط. فهي جزء مهم من الأمن القومي الأميركي، وتعتبر محاولة المساس بهذه المصلحة اعتداء مباشراً على الولايات المتحدة يستدعي المواجهة والردع. وفي هذا الإطار صرح الرئيس الأميركي الأسبق جيمي كارتر «إن كل محاولة من جانب أي قوة خارجية لفرض السيطرة على منطقة الخليج ستعتبر بمثابة تطاول على المصالح الحيوية الأميركية، ولسوف يقابل هذا التطاول بالردع، مع استخدام جميع الوسائل الضرورية، بما في ذلك القوة العسكرية»[١]. وليس الاعتداء من قوى خارجية على منطقة الخليج يستدعي الرد، بل إن محاولة تأميم النفط هو اعتداء أيضاً على المصالح الأميركية. وقد أكد على ذلك دالاس وزير خارجية الولايات المتحدة الأسبق، فقال: «كل محاولة لتأميم النفط في الشرق الأوسط سيضطرنا إلى الدخول في حرب عالمية لحماية مصالحنا»[٢].

تأسيساً على ما تقدم، ندرك حجم الترابط العربي-الإيراني والمصير المشترك في النواحي الأمنية والاقتصادية. فما يمس منطقة الخليج ستنعكس بالتأكيد آثاره على الجانبين العربي والإيراني. فخلال السنوات القليلة الماضية عشنا الآثار التي خلفتها المحاولات الإمبريالية الأميركية لفرض هيمنتها على منطقة الخليج. وكلنا يدرك الأبعاد الأميركية لمفهوم الأمن القومي الأميركي في منطقة الخليج، والتي يمكن إجمالها على النحو الآتي:

- **البعد الأيديولوجي**، بمعنى أن الدول الثورية في منطقة الخليج، الرافضة للوجود والهيمنة الأميركيين، تشكل خطراً على الوجود الإمبريالي الأميركي في المنطقة؛

- **البعد السياسي - العسكري**، ويقوم على الحيلولة دون وقف إمدادات نفط الخليج عن الغرب، وتأكيد التفوق الاستراتيجي الأميركي على أية قوة أخرى؛

- **البعد الاقتصادي**، ويقوم على تحقيق المصالح النفطية والتجارية والمالية الأميركية في المنطقة.

- **البعد الجيو استراتيجي**، وهو ما تطلق عليه الولايات المتحدة عنوان المرحلة (مكافحة الإرهاب!) المتمثل كما تدعي الولايات المتحدة في الصحوة الإسلامية والخطر الإسلامي والخطر القومي العربي «المهددة» للمصالح الأميركية والغربية في المنطقة.

إن هذه الأبعاد، التي تبين مفهوم الأمن القومي الأميركي في منطقة الخليج، تشكل خطراً كبيراً، وتؤثر في الأقطار العربية وفي إيران على حد سواء، وربما في إيران أكثر، ذلك أن إيران، على خلاف كثير من الأقطار العربية، ترفض الوجود الأميركي بشكل مطلق في المنطقة، وترى أن من حق دول المنطقة فقط الاضطلاع بمسؤولياتها في حماية أمنها، وليس لأية قوة خارجية حق في هذا. على أن ثمة خطراً آخر يواجه العرب وإيران معاً، هو الوجود الصهيوني في الوطن العربي، والذي يعتبر جزءاً من المشروع الإمبريالي في المنطقة، ويطاول تهديده إيران كما العرب. فالولايات المتحدة أطلقت يد هذا الكيان ليفعل ما يشاء للحفاظ على المصالح الإمبريالية الأميركية في المنطقة. كيف لا وهذا الكيان يشكل قاعدة إمبريالية متقدمة في الشرق الأوسط. ونلاحظ بين الحين والآخر التهديدات التي يطلقها هذا الكيان ضد إيران بسبب مواقفها الداعمة للحق العربي. فالدعم الإيراني للحقوق العربية ووقوفها إلى جانب الشعب العربي في كفاحه العادل لاستعادة حقوقه المغتصبة في فلسطين والجولان ولبنان، يزيدان من الترابط في المصير المشترك العربي - الإيراني. ويتميز موقف إيران في هذا المجال عن مواقف كثير من الدول الإسلامية، لناحية دعمها للحق العربي، ليس في الإطار العربي فحسب، وإنما على المستوى العالمي أيضاً. وهي تنظر إلى الصراع العربي - الإسرائيلي باعتباره صراعاً يشمل المنطقة بأسرها، وليس صراعاً عربياً - إسرائيلياً فحسب، وآثاره تعم المنطقة بأكملها، وإيران جزء أساسي منها. وعلى هذا الأساس، فإن إيران تعتبر الكيان الصهيوني المغروس في فلسطين رأس حربة المشروع الإمبريالي في الوطن العربي وفي منطقة الشرق الأوسط، وأنه يهدف إلى بسط السيطرة والهيمنة الإمبريالية على الوطن العربي عموماً، وعلى منطقة الخليج خصوصاً. وهي، أي إيران، معنية بمواجهة هذا المشروع كبقية أقطار الوطن العربي. وفي المقابل يرى الكيان الصهيوني في إيران قوة مناهضة لوجوده، وخطراً محدقاً يتهدد بقائه، وكذلك جزءاً من قوى الصدام والمواجهة في المنطقة. من هنا جاء التلازم والترابط في المصير المشترك بين العرب وإيران، فضلاً عن العلاقات التاريخية التي تربط إيران بالعرب، باعتبار أن الطرفين ينتميان إلى عقيدة واحدة وتاريخ مشترك.

تطور العلاقات الأردنية ـ الإيرانية

العلاقات الأردنية ـ الإيرانية جزء أساس من العلاقات العربية ـ الإيرانية. على أن هذه العلاقة مرت بظروف متفاوتة بين المتانة والتراخي في بعض الأحيان، نتيجة لظروف سياسية مرت بها العلاقات العربية ـ الإيرانية عموماً. ولكننا نؤكد، كما أوضحنا في السطور السابقة، على ضرورة تمتين هذه العلاقة والوصول بها إلى أعلى مراحل التنسيق لتحقيق الأهداف المشتركة التي يسعى إليها العرب وإيران معاً. وتقوم العلاقات الأردنية ـ الإيرانية على مبدأ الأخوة الإسلامية، والاحترام المتبادل، والتدخل في الشؤون الداخلية للطرف الآخر، والحفاظ على استقرار كل منهما، وعلى التنسيق الدائم في كل القضايا المشتركة التي تهم الجانبين بشكل خاص، وتطوير العلاقات العربية ـ الإيرانية، والعلاقات الإسلامية ـ الإسلامية. وهناك عامل نفسي أعتقد أن له دوراً في الحفاظ على هذه العلاقة وتمتينها، وهو الاحترام والتقدير للأسرة الهاشمية التي تتحدر من سلالة رسول الله محمد (ص). فمن المعروف أن لآل بيت رسول الله (ص) محبة خاصة عند الأخوة في إيران، وهذا العامل يساعد إلى حد كبير في تمتين أواصر الترابط بين القطرين المسلمين الشقيقين. وعلى الرغم من كل ذلك، فقد شهدت الثمانينات من القرن الماضي قطيعة في العلاقات الدبلوماسية الأردنية ـ الإيرانية إثر اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية، ووقوف الأردن إلى جانب العراق. واستمر هذا الانقطاع إلى التسعينات، عندما شهدت الفترة اللاحقة تطوراً متسارعاً في إعادة العلاقات إلى وضعها الطبيعي. وقد تناول تطور العلاقات بين الجانبين مجالات متعددة، سياسية واقتصادية وثقافية وعلمية. وسنحاول قدر الإمكان تناول هذه الجوانب خلال السنوات العشر الأخيرة.

على المستوى السياسي

يمكن القول إن علاقات الأردن بإيران منذ أيام الشاه وقبل سقوطه سنة ١٩٧٩ سارت على المسار نفسه[٣]. إلا أن اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية ودعم ومساندة الأردن للعراق أدى إلى انقطاع العلاقات بإيران. ومع مطلع آذار / مارس ١٩٩١ تم الإعلان المشترك في كل من عمان وطهران عن تبادل التمثيل الدبلوماسي بينهما على مستوى السفراء، وبدأت خطوات تعزيز التعاون الثنائي تسير قدماً، على الرغم من تباين وجهات النظر بينهما إزاء المسيرة السلمية القائمة في المنطقة، وهو ما لم يؤثر في العلاقة بينهما في مجال تعزيز التعاون التجاري والاقتصادي[٤]. وقد ساعدت الزيارات الرسمية، وإفساح المجال أمام اللقاءات المتبادلة على مستوى القيادة والمسؤولين الحكوميين والقوى الشعبية، في تعزيز آفاق التعاون والتنسيق المشترك في مجمل القضايا التي تهم الدولتين والتي كانت أهمها مشاركة وفد الأردن برئاسة الأمير الحسن بن طلال في أعمال مؤتمر القمة الإسلامية الذي انعقد في طهران. وأسفرت الزيارة نفسها عن تعزيز العلاقات الثنائية المشتركة وسبل تطويرها عبر

لقاء الأمير الحسن ورئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية محمد خاتمي، وكذلك المسؤولين الرسميين الإيرانيين. وبرزت نتائج ملموسة على الصعيد الثنائي من خلال بوادر حسن النية التي أبداها الجانب الإيراني، ومنها إطلاق سراح أسيرين أردنيين (٥). وقد كان لهذه الزيارة وللزيارات المتبادلة اللاحقة أثر كبير في عودة الحياة إلى العلاقة بين الجانبين، وإلى المزيد من التعاون والتنسيق في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، خاصة في مجال السياسة الخارجية، وبما يخدم المصالح المشتركة الأردنية ـ الإيرانية والإيرانية ـ العربية.

على المستوى البرلماني

اضطلعت العلاقات البرلمانية الثنائية بدور ريادي في تعزيز أواصر العلاقات بين البلدين. ونتج من تعزيز هذه العلاقة تأسيس الروابط البرلمانية المشتركة. فقد ثمّن مجلس الأمة الأردني عالياً المبادرة التي أبداها مجلس الشورى الإيراني في تأسيس رابطة الصداقة البرلمانية الأردنية ـ الإيرانية. وهو استجاب لهذه البادرة من خلال تشكيل جمعية للصداقة البرلمانية الأردنية ـ الإيرانية في ٣ شباط/فبراير ١٩٩٨، والتي يأمل أن تسهم في تفعيل أواصر العلاقات الثنائية وتعزيز العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية(٦).

على المستوى الاقتصادي

مع عودة العلاقات الأردنية ـ الإيرانية إلى طبيعتها، بدأ الجانبان بتفعيل وتنشيط التعاون في مختلف الجوانب الاقتصادية. وشكل البلدان اللجنة الأردنية ـ الإيرانية المشتركة لمتابعة تطورات مجالات التعاون بين الجانبين. ففي ١٣/٦/١٩٩٥ تم التوقيع على اتفاقية للتعاون التجاري بين البلدين، وذلك أثناء اجتماعات الدورة الأولى للجنة الأردنية ـ الإيرانية المشتركة في عمان(٧). واستناداً لرغبة الطرفين في تطوير وتعزيز آفاق العلاقات التجارية والصناعية بينهما، نصت الاتفاقية على مرتكزات أساسية تعمل على تمتين العلاقات السياسية من خلال التوسع في التعامل التجاري والاقتصادي والمجالات الأخرى. وأهم ما جاء فيها(٨):

ـ تنمية آفاق العلاقات التجارية وتعزيز أواصر التعاون الثاني في المجالين التجاري والصناعي؛

ـ تشجيع سبل تبادل الزيارات واللقاءات الثنائية بين الوفود التجارية والصناعية الرسمية والخاصة بين البلدين؛

ـ تشكيل لجنة مشتركة للتعاون الاقتصادي والتجاري والعلمي والتكنولوجي تعقد اجتماعاتها في عمان وطهران، سنوياً وبشكل دوري.

صحيح أن الجانب الأردني تأخر في التصديق على الاتفاقية. إلا أن مجالات التعاون التجاري والاقتصادي بدأت وكأنها طبيعية، وخصوصاً بعد أن تبادل الطرفان السفراء

والعلاقات السياسية. وفي هذا المجال أيضاً، تم التوقيع على اتفاقية النقل البري بين البلدين عام ١٩٩٦ خلال اجتماع اللجنة المشتركة الأولى. إلا أن الاتفاقية بقيت غير سارية المفعول، ذلك أن الجانب الإيراني لم يستكمل إجراءات التصديق عليها. وقد دخلت هذه الاتفاقية حيز التنفيذ في ٤ آب/اغسطس من العام نفسه[٩].

الميزان التجاري

يشير ميزان التبادل التجاري بين الدولتين إلى أن التبادل البيني يميل لصالح الأردن. وتتمثل أهم الصادرات الأردنية إلى إيران في السلع التالية: الأسمدة والفلوريدات والألمنيوم والأقمشة غير المنسوجة. وفي المقابل يستورد الأردن من إيران السلع التالية: سيارات نقل الركاب، وبذر البطيخ وحبيبات بلاستيكية وآلات وأجهزة ولوازم السيارات[١٠]. وتظهر الإحصاءات الرسمية المبينة في الجدول التالي حجم التبادل التجاري بين البلدين في الفترة بين عامي ١٩٩٣و٢٠٠١.

جدول التبادل التجاري بين الأردن وإيران - القيمة: ملايين الدنانير

السنة	الصادرات	الواردات	الميزان التجاري
١٩٩٣[١١]	٩,٥	٧,٦	
١٩٩٤	٤,٣	٥,١	
١٩٩٥	١٩,٢	٥,٩	
١٩٩٦	٢٢,٣	٨,٢	
١٩٩٧[١٢]	٥,٢	٦,٥	-١,٣
١٩٩٨[١٣]	٢٠,٦	٧,٢	١٣,٤
١٩٩٩	٦,٢	٦,٧	-٠,٥
٢٠٠٠	٢,٢	٣,٩	-١,٧
٢٠٠١	٤,٥	٤,٤	٠,١
المجموع	٩٤	٥٥,٥	

يشير الجدول السابق إلى تنامي الصادرات الأردنية إلى إيران بشكل كبير. إلا أن هناك، حسب ما يظهر الجدول، انخفاضاً ملموساً في الأعوام الأخيرة منذ عام ١٩٩٩. وتدرك اللجنة المشتركة أن حجم التبادل التجاري الموجود حالياً لم يصل إلى طموحات البلدين مقارنة

بالإمكانيات والقدرات الذاتية الموجودة، فضلاً عن الرغبة الصادقة في تعزيز وتطوير أوجه التعاون الاقتصادي والتجاري بينهما(١٤)، لا سيما أن إيران تأتي في قائمة أهم الدول غير العربية لناحية الصادرات من الأردن، بحسب إحصاءات النصف الأول من عام ١٩٩٨. وهذا مؤشر يدل على مدى أهمية رفع مستوى التبادل التجاري بين الجانبين ليصل إلى المستوى الذي يطمح إليه البلدان، بما يملكان من الإمكانات التي تؤهلهما لذلك.

على المستوى الثقافي والعلمي

تعود بداية العلاقات الثقافية والعلمية الإيرانية ـ الأردنية إلى نيسان / ابريل ١٩٦٠ عندما وقعت أول اتفاقية للتعاون الثقافي والعلمي بين حكومتي البلدين(١٥). إلا أن العلاقات جمدت في مطلع الثمانينات نتيجة للظروف المذكورة آنفاً. ولكن مع عودة العلاقات السياسية بين الجانبين، تمت إعادة التعاون الثقافي والعلمي، إذ وقعت الحومتان اتفاقية وبرنامجاً تنفيذياً للتعاون الثقافي والعلمي للسنوات ١٩٩٧ـ ١٩٩٨ـ ١٩٩٩، والذي وقع في طهران في ٣٠/ ٩/ ١٩٩٧(١٦). وعندما انتهى هذا البرنامج، أبدت الحكومتان رغبتهما في الاستمرار في تمتين العلاقات الثقافية والعلمية. وعليه تم إقرار برنامج تنفيذي للتعاون الثقافي والعلمي بين الحكومتين للسنوات ٢٠٠٠ـ ٢٠٠١ـ ٢٠٠٢ وقع في عمان في ٨/ ١١/ ٢٠٠٠(١٧)، ونص على ما يلي: «يقدم الجانب الأردني للجانب الإيراني منحتين للدراسات العليا، إحداهما للماجستير، والأخرى للدكتوراه، بحيث يتم تحديد التخصصات بالاتفاق مع مجلس التعليم العالي الأردني ووزارة الثقافة والتعليم العالي الإيرانية، بينما يقدم الجانب الإيراني للجانب الأردني أربع منح لدرجة البكالوريوس في الطب البشري، وفقاً لشروط القبول المعمول بها في الجامعات الإيرانية، إضافة إلى أربع منح للدراسات العليا.

أعداد الطلبة الإيرانيين الدارسين في الأردن لمرحلة البكالوريوس للأعوام ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠(١٨)

السنة الدراسية	المقبولون الجدد		الملتحقون أصلاً	
	مجموع كلي	إناث	مجموع كلي	إناث
١٩٩٥ـ١٩٩٦	٤	٢	١٠	٢
١٩٩٦ـ١٩٩٧	٣	١	١٦	٤
١٩٩٧ـ١٩٩٨	١	١	١٧	٦
١٩٩٨ـ١٩٩٩	٤	١	١٩	٦
١٩٩٩ـ٢٠٠٠	٣	١	١٨	٦

أعداد الطلبة الأردنيين الدارسين في إيران للأعوام ١٩٩٥ - ٢٠٠٠

السنة الدراسية	المجموع الكلي	دبلوم متوسط	بكالوريوس	دبلوم عالي	ماجستير	دكتوراه	طب
١٩٩٥-١٩٩٦	١	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠
١٩٩٦-١٩٩٧	(*)	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠
١٩٩٧-١٩٩٨	٢٣	١	١١	٠	٥	٦	٠٠
١٩٩٨-١٩٩٩	٥٥	١	٣٤	٠٠	٦	١٤	٠٠
١٩٩٩-٢٠٠٠	٤٤	١	٣٢	٠٠	٦	٥	٠٠

(*) لم تتوفر إحصائية لهذه السنة.

ختاماً، ينبغي القول إن العلاقات العربية - الإيرانية عموماً، والعلاقات الأردنية - الإيرانية تحديداً، لم تصل بعد إلى الحد الذي تطمح إليه شعوبنا. وبما أن تطوير العلاقات وزيادة التعاون والتنسيق بين الجانبين العربي والإيراني يجعلان من العرب وإيران قوة قادرة على مواجهة الأخطار والتحديات المحدقة، فلا بد من العمل الجاد من جانب كل المسؤولين وأصحاب القرار لدى الجانبين على تجاوز كل العقبات والإسراع في تفعيل هذا التعاون والتنسيق في المجالات كافة، السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. وهنا نشير إلى أهمية التعاون بين مختلف المؤسسات الشعبية والأهلية العربية والإيرانية في رسم خطى التعاون البناء في مختلف ميادين أنشطتها. فهذه المؤسسات تشكل حافزاً كبيراً لمختلف مجالات التعاون والتنسيق والتكامل لتحقيق الأهداف والمصالح المشتركة التي يتطلع الشعبان العربي والإيراني إلى تحقيقها.

المصادر

(١) خليل ابراهيم حسونة، **الإرهاب الأمريكي**. (ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٦)، ص ١٤٢.

(٢) عوده بطرس عوده، **القضية الفلسطينية في الواقع العربي**. (طرابلس: دار مكتبة الفكر، ١٩٧٥)، ص ٥٢٧.

(٣) فالح الطويل، **الأردن في محيطه الإقليمي ـ السياسة الخارجية الأردنية: واقع وتطلعات ـ** (عمان: منشورات الجمعية الأردنية للعلوم السياسية. ١٩٩٨)، ص ٢٤٩ـ ٢٩٠.

(٤) وزارة الخارجية الأردنية. جمهورية إيران الإسلامية. **الدائرة السياسية**. ٨ شباط/ فبراير ١٩٩٨. عمان، ص ١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢.

(٦) **وثائق مجلس الأمة الأردني**.

(٧) *http:/www.mit.gov.jo/iran-1*

(٨) وزارة الصناعة والتجارة الأردنية، **مذكرة التفاهم** ـ الاجتماع الثاني للجنة المشتركة بين الأردن وإيران، عمان. ١٩٩٧، ص ٥ ـ ٦.

(٩) *http:/www.mit.gov.jo/iran-htm*

(١٠) وزارة الصناعة والتجارة الأردنية، **مديرية التعاون الثنائي**، جدول الصادرات والواردات بين الأردن وإيران.

(١١) من عام ١٩٩٣ ولغاية ١٩٩٦، **مذكرة التفاهم الإيرانية ـ الأردنية**، الاجتماع الثاني.

(١٢) من عام ١٩٩٧ ولغاية ١٩٩٩، التبادل التجاري مع الدول الأجنبية *www.mit.gov.jo*.

(١٣) بسام كساسبة، التقرير الشهري لتجارة الأردن الخارجية للأشهر التسعة الأولى لعامي ٢٠٠٠، ٢٠٠١، **وحدة الدراسات الاقتصادية، وزارة الصناعة والتجارة**، جدول تجارة الأردن الخارجية مع الدول الآسيوية غير العربية. جدول رقم (٦) ص ٧، والذي بدوره اعتمد على احتساب بيانات الجدول من البيانات الأولية لدائرة الإحصاءات العامة.

(١٤) **مذكرة التفاهم**/ الاجتماع الثاني ١٩٩٧، مصدر سابق.

(١٥) **وزارة الثقافة الأردنية**، تقرير حول واقع العلاقات الثقافية بين الأردن والدول الشقيقة والصديقة، عمان. ٢٠٠١، ص ٨.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) إحصاءات الطلبة الأردنيين في مؤسسات التعليم العالي خارج الأردن، **مجلس التعليم العالي**، الأمانة العامة، قسم الإحصاء، مديرية الدراسات والبحوث، أعداد متفرقة ١٩٩٦ـ ٢٠٠٠، عمان. الأردن.

د. عمران القيسي*

التجريد الإيراني المعاصر: بين الأصالة والتغريب

لو أردنا أن نقيم دراسة بصرية مقارنة بين إيقاعات تشكيلية شبه متقاربة لفنانين معاصرين يعيشون في إيران وينتجون أعمالاً تجريدية، فإننا نستطيع أن نتلمس بحثاً ذكياً في التكوين المستند إلى حركة المربع ضمن إطار المساحة الكلية للسطح التصويري عند وحيد حكيم وأحمد حسين زاده اللذين عمدا إلى جعل المربع مفردة متحركة ومشبعة بالإفصاح اللوني، فيما سنرى أعمالاً تقترب من التكعيبية التجريدية (اللاتصويرية) عند هرمز حقيقي وناصر آراسته، فيما تتحول المسطحات التلوينية عند حميد آقاخاني إلى حقول لذاكرة لونية تميل إلى الغنائية. لكن هذا الاستناد التجريدي إلى مفردة هندسية هي المربع أو المستطيل أو حتى المتوازي المستطيلات، بقدر ما يفصح عن إعجاب بالتفسيرين البراكي - نسبة إلى الفنان جورج براك - والبيكاسوي - نسبة إلى الفنان الكبير بابلو بيكاسو - فإنه سوف يستند إلى مفاهيم تأصيلية استمدها الفنان الإيراني من مصدرين أساسيين، هما تجربة رعيل الرواد ذوي الطاقة التعبيرية الخلاقة، والتجربة الأكاديمية الناضجة التي انفتحت، دونما أي شعور بالإثم، على نظرية البناء الجديد للفضاء التشكيلي المعاصر للوحة الإيرانية الحديثة. لذا، يستحيل عزل تجارب التجريديين الإيرانيين عن التعبيريين. كما لا يمكن عزل هؤلاء عن التسجيليين الذين سبقوهم، وبالتالي لا يمكن عزل التجربة (الحداثوية) الأخيرة عن تجارب الانتماء الواعي للانطباعية.

لو درسنا تجربة بهنام جلالي جعفري، وهي تجربة تستند إلى فكرة الاشتغال على المسطح التصويري بشتى المواد والألوان، لوجدنا أن هذا الفنان يقسم المساحة إلى حقول متحركة تتصارع في ما بينها لكي تنتج عبر تفاعلها الإيجابي عملاً يحتوي على أصوات

---

* فنان وناقد لبناني.

متداخلة، ومفاهيم عدة، بعضها يستمد وجوده من حركة النقش، والبعض الآخر من عفوية الطفولة، فيما الجزء الذي يثير الحنين سوف يتبدى في بعض الملامح الجانبية. لكن ماذا عندما يتحول العمل التجريدي إلى حركة عصبية (للباستيل) على الخلفية الملونة بالإكريلك؟ إننا إذ نراقب هنا تجربتي مزگان شجريان ومهناز هاشمي أقدم، فإننا سندرك روح إلغاء الصورة، وصولاً إلى ما وراء التصوير تتمثل في هذا التأليف المتحرك والشرس. على أن هناك من الفنانين التجريديين الإيرانيين من يرى بأن الاشتغال على اللون وحده هو الذي يجعل من الحالة التجريدية بحثاً أساسياً في استنباط التأليف الأكثر تمثيلاً للمحتوى التجريدي للتصوير المعاصر.

يجب أن يبدأ التصوير حيث تنتهي الصورة أو الواقع. فالمطلوب هنا هو الوصول إلى اللاشكلي، أو بمعنى أدق رفض الشكل القسري المفروض على الذاكرة التصويرية الإيرانية بفعل زخم الانتماءات المتعددة في مجتمع يعيش ويتنفس من رئة المفهومين الديني والثوري ضمن فترة وطنية تتصف بحالتي التحصن والدفاع. لذلك نرى في أعمال سودابة مير فصيح والدكتورة زهراء رهنورد ونگار اسلام بناه وحبيب توحيدي وهمايون سليمان وهما خوشبين وندى درزي ومريم صبوحي مقدم وشرارة زنديان وسبنام منادي زاده وفرحناز آدربادي حق وباقر شعبان نزاد وآزيتافارتومي وحسن أغميوتي وزينب سجاد وعلي أميري وعشرات من الذين يصعب حصرهم اليوم.. نقول إننا نرى في أعمال هؤلاء تأسيساً لتيار تجريدي إيراني يستلهم من المعاصرة العالمية أموراً عدة دفعة واحدة، ربما في مقدمها تلك التقنية الذكية في استعمال المواد المتنوعة، وصولاً إلى الحالات التجهيزية لفنون (الكونسبتول) آرت[1]. لكن إلى جانب التقنية هناك البحث الجريء عن معطيات اللون واستنتاجاته التي يمكن التعامل مع بعض منها انطلاقاً من مؤثرات الموروث اللوني الإيراني، كما نرى ذلك جلياً في بعض أعمال بهاء الدين محمد راد أو هادي مهابادي، وإلى حد ما غنائية اللون عند أكبر ميخك، فيما مؤثرات ألوان المنمنمة المنياتورية سوف تبدو جلية عند بعض أعمال منصوره حسيني، بينما أثر ألوان وتراكيب الفريسكو القديم سوف يبرز على صعيد لوحة أرموند ايوازيان المشغولة بالإكريلك الكثيف. وكما يلاحظ أي قارئ ذكي، أجرينا مسحاً سريعاً على إيقاعات تجريدية سائدة حالياً في الفن الإيراني المعاصر، فيما الإحاطة بكامل الأسماء والبحث عن شتى التوجهات التجريدية سوف يتطلب دراسة أخرى. ولكننا لا بد وأن نركز الآن على أمرين أساسيين هما:

- ما الذي يهدف إليه الفنان التجريدي الإيراني؟

- ثم ما المقدار الذي استفاد فيه من ذاكرة التجريد الإسلامي؟

أعتقد أن الإجابة على السؤالين الآنفين سوف يدفعنا إلى الوصول لنتائج تأسيسية مهمة،

ربما في مقدمها ذلك الموقف الدفاعي عن لوحة التجريد الإيراني المعاصرة. فهي لوحة غير منقطعة الجذور. بمعنى أننا لو درسنا تجارب إيرانية ناضجة عالجت اللوحة بتكويناتها الهندسية - تجربة حبيب آيت اللهي - أو وفقاً لتكوينها البصري استناداً إلى مفاهيم (الأوبتكل آرت) مثل لوحة جليل ضياء بور، أو وفقاً لنظرية المساحات الأفقية ذات التقسيم الموسيقي كما هو في لوحة إيمان افسريان.. فإننا سوف نرى في لوحة التجريد المطلق - المستند إلى العلاقات اللونية وحدها - تطوراً طبيعياً لمفاهيم بدأت تسود وتسيطر على ذاكرة تشكيلية إيرانية لا تقبل بفرضية اللوحة التي تساوي النص التصويري، وبالتالي تروي عبر هذا النص نصاً بلاغياً.. فالتجريد الإيراني المعاصر هنا هو التعبير البلاغي الأعمق عن علاقة الفنان بعالمه، حيث السعة التي لا يحدها تعريف، والمدى الذي لا يتجاوزه الأين؛ هو اقتراب من المفهوم الزماني المتحرك للثقافة التي تنطوي على شمولية تتسع كلما اتسعت دائرة السؤال.

إن المنابع الأساسية للتجريد الإيراني المعاصر تكمن في الفكر الإيراني ذاته، في ذلك النص الصوتي الذي طرح في (طواسين) الحلاج كمجموعة قلقة من الأسئلة المصيرية عن علاقة الإنسان بذاته الإنسانية، ومدى ارتهان هذه الذات لسلطانها المسيطر. وهي تنبع أصلاً من الفنون الإسلامية التجريدية التي أسست عبر أنظمة الزخرفة «لنظرية المتحرك في الثابت». وهي على العكس تماماً من التجريد الغربي الذي هو من نتاجات التطور الصناعي وأزمنة السرعة، حيث أكد على نظرية (الثابت في المتحرك). لكن التيار التجريدي الإيراني اليوم، وقد أثبت فاعليته وحيويته في الثقافة البصرية، لم يعد ينظر إليه كنزوة طارئة، بل هو ثمرة بحوث ذكية صارت اليوم سلوكاً تشكيلياً يسعى إلى تلبية حاجات نفسية وذوقية لا يمكن لأي إيقاع فني آخر أن يحل محله في تلبيتها. فهو فن منفتح على لغة تعبيرية تستمد حيويتها وتجددها من صلب حركة المستقبل، ومن سعي الفنان إلى استيعاب معطيات العالم كله، سيما وأن اللوحة بمفهومها الحديث هي التعبير الحقيقي عن مدى توحد اللغة الكونية وتقارب مفاهيمها الجمالية والإنسانية إزاء مشكلات العصر وقضايا الوجود الإنساني.. وعلى الرغم من العمق الذي تتسم به مثل هذه الرؤية للفن التجريدي الإيراني المعاصر، وعلى الرغم من أن الأسماء الفنية التي تمارسه على تماس تام بالحركة الفنية العالمية المعاصرة، بل هي جزء أساسي من تلك النظرة الدقيقة لأصغر مشكلات الوجود الإنساني، فإن عدم البحث في التراب العضوي بين تيارات التجريد الإيراني، والتطور المضموني الذي شهدته الحركة التعبيرية الفنية الإيرانية، منذ بداية الستينات وحتى أواخر الثمانينات، حيث مرحلة الأسئلة القلقة، والتي تتعلق بالمصير الإنساني، أدت إلى نشوء تيار جديد من فناني «السيمي أبستراكت»، أي التجريد الإنساني أو الإنسي، حيث القامة الإنسانية العامة بقيت هي المفردة الأساسية، التي تأسس من حولها التأليف. بل نكاد نقول إن موضوع الإنسان كان الاستخدام الأكثر جدوى

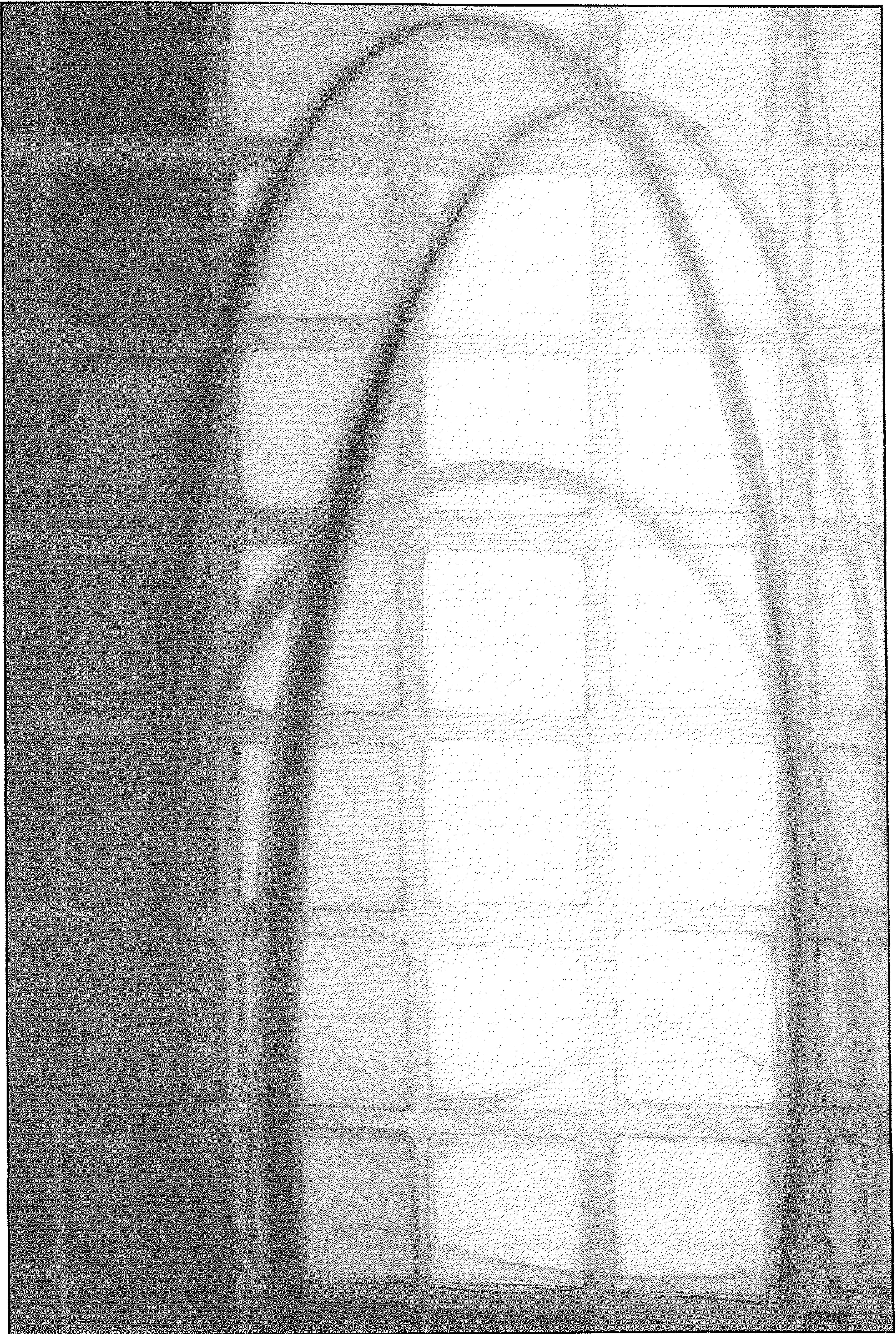
وإثارة في التأليف برمته. فلوحة منيزه صحي، وكذلك لوحة ارزو موحد شريعت يناه وتأليف كاتيون مقدم ومساحات أحمد أمين نظر، هي بحث في موقع الإنسان في النظام السائر نحو أدلجة وجوده، وربما نستطيع أن نصف هذه الأعمال بأنها التجارب التي عالجت فعلاً إشكالية إنسان العالم الثالث في العقدين الأخيرين من القرن الماضي؛ إنها تصلح أن تصير مدخلاً لمناقشة مجدية لموضوع الكائن والعولمة المقبلة مقابل الكائن والفكر الديني.

لا أدري لماذا أشعر أمام أعمال صمدتوانا ومحمد علي بني أسدي وايرج اسكندري تريقان وأمير وحيد سعيد فيردي وليسا جميلة برجسته بأنني أقف أمام مزرعة من علامات الاستفهام أو الأسئلة المصيرية التي تحاول أن تطرح مفهوماً غير توفيقي ما بين الثقافة الوافدة والثقافة القناعة. إنها جزء من تجاوز المثقف الإيراني لفكرة المسلمات البديهية. فهو مجبر، بفعل كونه فناناً وباحثاً في المعنى (الأبستمولوجي) للعمل الفني، أن يقدم لنا في المقابل المعاني الباطنية للفن. فاللوحة التجريدية ليست تقريراً مباشراً، بل هي بحث معمق في أسئلة موجودة بالضرورة على هامش الوجود الإبداعي.

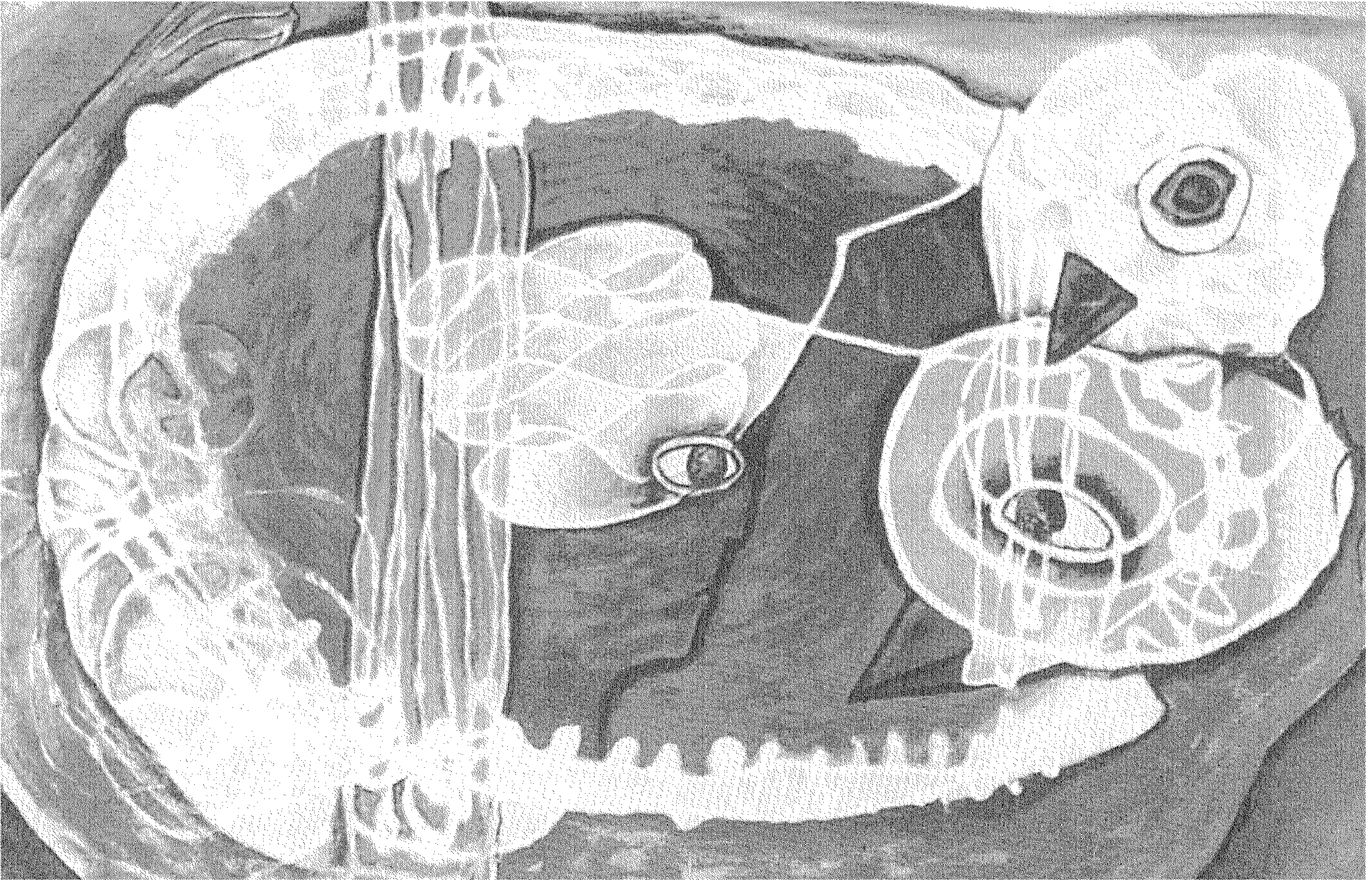
لقد قيض للفنان الإيراني المعاصر أناس مفكرون يحاورونه، ولا يلغونه دفعة واحدة.. ونحن نعرف أنه في مجتمع إسلامي تسهل عمليات التكفير والإلغاء. لكن تجربة الثورة الإيرانية أكدت على وجود مساحة كبيرة من الحوار والسماحة، بل إنني شعرت، وأنا أرفع رأسي نحو منحوتة كالدر في متحف الفن الإيراني المعاصر بطهران، أن قادة الثورة الإيرانية الذين أفتوا بالمحافظة على تراث الحداثة العالمي الموجود لديهم عبر أعمال جياكوميتي هنري مور وماسون وفانكوخ وبيكاسو ورينيه ماغريت، وعشرات من أمثالهم.. أنهم أفتوا ضمناً بمشروعية لوحة الفنان الإيراني التجريدي المعاصر. وعلى الرغم من أن هذا التيار ليس بحاجة إلى فتوى لكي ينطلق لأنه كالضرورة الزمانية، كان لا بد له وأن ينطلق ويتحول إلى ضمير إيجابي للحركة الفنية الإيرانية المعاصرة.

تبقى مسألة أخيرة، وهي مسألة خصوصية التجريد الإيراني المعاصر، بمعنى أدق شخصيته الإيرانية. وهنا يجب أن نتنبه جيداً إلى أن التجريد ليس ذهاباً عشوائياً صوب «الكوزموبوليتية» وانتماءً لعالمية تتنكر للخصائص الوطنية، بل إن الفنان المُجَرِّدْ هو الباحث الجيد بالخصائص التراثية والتاريخية للتأصيل. لذلك يصعب الفصل بين قضيتي المصير والوعي الثقافي عن الفنان المجرد (أو التجريدي). وإذا درسنا الأعمال التجريدية لواحد بمستوى محمد ابراهيم جعفري أو حتى محمد نوريان، وكذلك عوالم محمد معمار زاده أو مساحات هاشم شفيعي وتراكيب غلامرضا شاملو، وتأليفات ماندانا أقايي بور وغيرهم، فإننا سوف نلمس تلك الروح التراجيدية التي ترى في العالم المنظور مساحة بحاجة إلى إعادة صياغة تتلاءم كلياً مع أحلام المثقف الإيراني ومقدراته. إنها إشعار برغبات حيّة تتفاعل مع

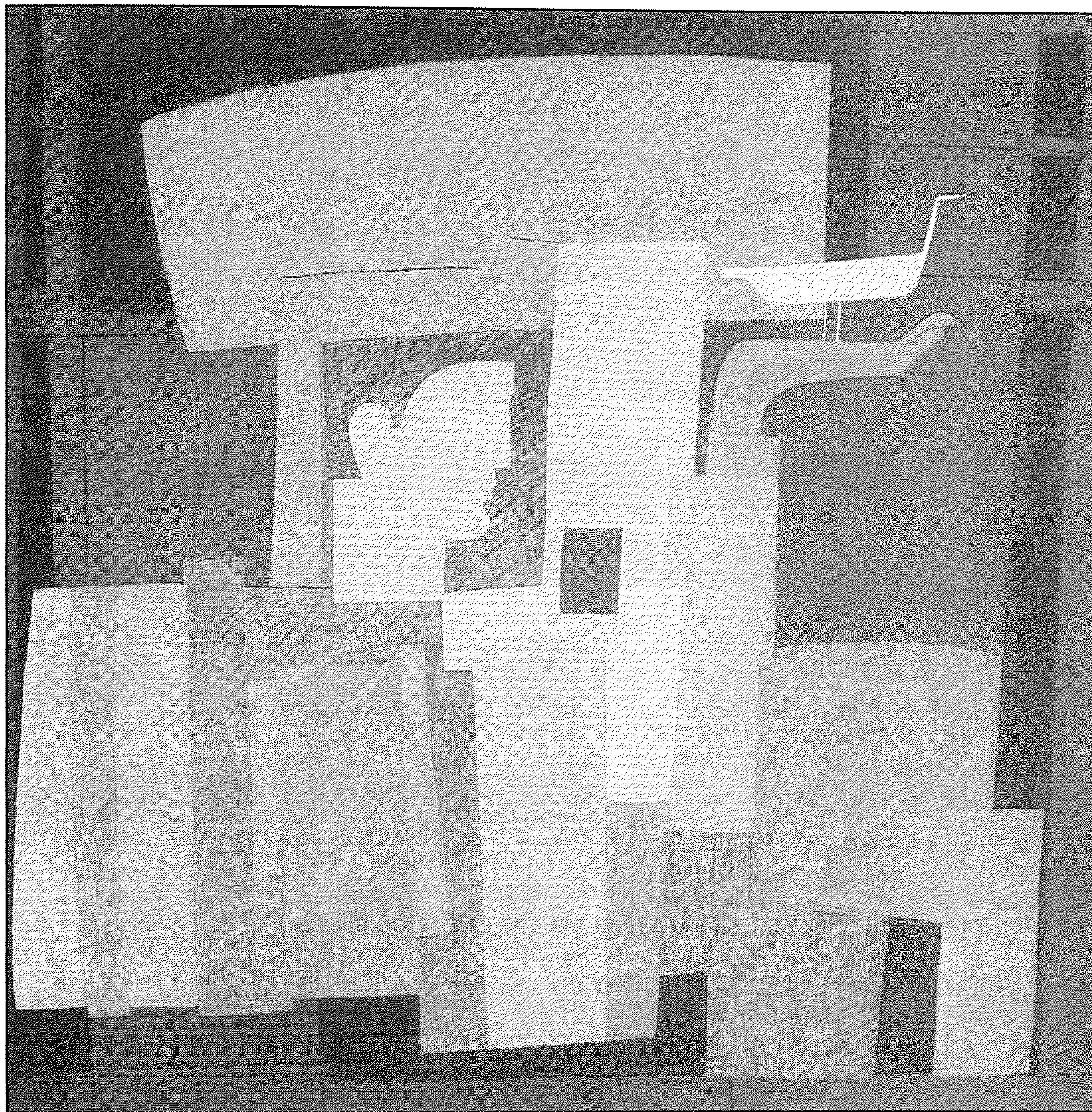
مجتمعها ولا تنسلخ عنه. فهي إيران الأسئلة وإيران البحث عن الأجوبة. وهي إيران الثورة وإيران ما بعد الثورة، وهي بالتالي ليست رسماً للخارج يحمل صفة المحايدة، بل بحث في مضامين الداخل الإيراني.. ألم نقل أن الرسم كثقافة بصرية لم يعد تصويراً للعالم، بل صياغة جديدة له، وأن الفنان هو الصائغ البصري الأمهر... إننا نتحدث عن الفنان التجريدي الإيراني المعاصر، أي عن الظاهرة الأكثر حيوية في المجتمع الإيراني اليوم.



عالمي «دنياي من» لوحة لجليل ضياء بور.



السماء جميلة، اليوم «امروز اسمان زيباست» لرحيم مولانيان.



اخلاص. لوحة ايرج اسكندري تريقان.

الموسيقى التقليدية في إيران:
حوار مع الأستاذ علي تجويدي

أنتخب الأستاذ علي تجويدي، رائد الموسيقى التقليدية في إيران، من مركز البحوث البيوغرافية الأميركي (من أهم مراكز البحوث حول الشخصيات العالمية) وبالتعاون مع جامعة كمبرديج البريطانية، رجل عام ١٩٩٨. وهو يقول حول هذا الانتخاب: «قبل نحو ١٥ عاماً أدرج اسمي ضمن الموسيقيين العالميين. ومنذ عام تقريباً وصلتني رسالة أخبرت من خلالها بانتخابي ضمن قائمة الأشخاص الذين تركوا تأثيراً معيناً خلال القرن العشرين. وبعد فترة وصلتني لوحة تكريمية أثارت دهشتي. إذ ذكرت اللوحة أني انتخبت رجل عام ١٩٩٨... الرسالة واللوحة أرسلت لي من مركز البحوث البيوغرافية الدولي».

شارك الأستاذ تجويدي و ٤٩٧ فناناً آخر من شتى أنحاء العالم في ملتقى عالمي أقيم في مدينة ليسبون. وأقامت صفوة المفكرين الإيرانيين في أميركا بهذه المناسبة مراسم تكريم للأستاذ تجويدي.

اضطلع الأستاذ تجويدي بدور مؤثر في تأسيس الفرقة الموسيقية الوطنية في إيران «الأوكسترا»، التي عزفت في أول أعمالها الفنية مقطوعتين موسيقيتين من تأليف الأستاذ تجويدي.

منذ أكثر من ٦٠ عاماً والأستاذ تجويدي ينشط في الأوساط الفنية المختلفة في إيران، لا سيما في عالم الموسيقى، من خلال تأليف العديد من المقطوعات الموسيقية، مثل «ذكرى الطفولة» و «المضطرب» و «أنا حر» و «الهمني الصبر» وغيرها، فضلاً عن تدريس وتأليف العديد من الكتب في مجال الموسيقى. ويعتبر الأستاذ تجويدي آخر من تبقى من مؤسسي «برنامج الزهور». وهو لا يزال يواصل نشاطه وتعاونه مع لجنة الموسيقى في الإذاعة الإيرانية. ويشار إلى أنه منشغل حالياً بتأليف مقطوعة موسيقية بعنوان «على أمل السلام» تصب ضمن الجهود الهادفة إلى تعميق الارتباط والتقارب بين الثقافات والحوار بين

الحضارات. وقد أجرت مؤخراً دورية Discourse مقابلة مع الأستاذ تجويدي. ولأهمية ما جاء فيها نورد في ما يلي نصها كاملاً.

■ نسألكم بداية عن تجاربكم القيمة في مجال الموسيقى وتأثيراتها المختلفة. نرجو التفضل بالحديث عن دور الموسيقى وتأثيرها في الحياة الإنسانية وإدخالها البهجة والسكينة على الروح الإنسانية، وبشكل عام على الكائنات الحية؟

□ لا شك أن الفنون عموماً، ولا سيما الفنون الجميلة، لها دور مؤثر في إدخال البهجة والسرور على الروح الإنسانية، ولا سيما الموسيقى التي تعتبر من الفنون التجريدية والميتافيريقية. لذا فتأثيرها لا يقتصر على بني الإنسان، بل يشمل حتى الحيوانات، في حين لا تترك بقية الفنون تأثيراً يذكر في الحيونات، إذ أن أعصاب الحيوانات تثار بفعل الموسيقى. فحيوانات كالبلبل والقناري تتأثر نوعاً ما بالموسيقى. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإنسان يفوق الحيوانات في عمق الرابطة العاطفية التي تربطه مع الفنون المختلفة، وخصوصاً الموسيقى، في حين تعجز بقية الحيوانات عن فهم فنون أخرى، كالرسم والنحت، لكنها تتأثر بشكل ما بالموسيقى. وعليه، فإن الموسيقى أكثر الفنون تأثيراً في العالم الإنساني. وهي اللغة العاطفية بين الناس، والتي تميز الشعوب بعضها عن بعض. لذا، ليس عجباً أن نقول إن الموسيقى، وبأي شكل كانت، يتلذذ بها الإنسان، سواء كان في افريقيا أو أميركا أو إيران. طبعاً أن أي مجموعة أو مجتمع يتلذذ أكثر بموسيقى بلده مقارنة بموسيقى البلاد الأخرى.

■ في ما يخص بقية الكائنات الحية، يقال إن الأزهار تتحرك بفعل الموسيقى. فقد قرأت مراراً أن الأزهار تنمو أكثر مع الموسيقى وتشعر بارتياح أكثر معها ويخالجها شعور جميل وخاص وتنتعش روحها، فما هو رأيكم بهذا الشأن؟

□بالتأكيد، لأن الألحان والأصوات الموسيقية تترك أثراً كبيراً في الكائنات الحية. فقد ثبت أنه عندما تبث أصوات الموسيقى في أجواء محلات الزهور، فإن الزهور تنمو بشكل أسرع من غيرها. والبقر يدر حليباً أكثر بسماعه الموسيقى. بالطبع يمكننا القول إن الموسيقى توثر حتى في سلوك الحيوانات وتصرفاتها. فمثلاً بعض الأصوات الموسيقية العنيفة تترك أثراً مخرباً في الحيوان، فيما الموسيقى الرقيقة تترك أثراً لطيفاً فيه... أنا شخصياً أحمل ذكريات عجيبة عن هذه الظاهرة. فعندما كنت أعزف مرة على آلة الكمان، رأيت البلابل تطير من كل مكان وتتجمع حولي. ومرة كنت أعزف على آلة المزمار، وكنت حينها صغيراً، وصادف مرور قطيع من الجمال أمامي... شاهدت أحد تلك الجمال يتوقف. وبعد فترة شاهدت تمزق الحبل المربوط من حول رقبته. وهناك كثير من الحوادث المشابهة في حياتي.

■ نرجو أن توضح لنا ميول أبناء الشعب الإيراني للموسيقى التقليدية قبل الثورة

وبعدها، أي أن تقارن بين المرحلتين، وما هي درجة انتشار هذا النوع من الموسيقى بين الناس؟ وما هي العقبات والأطر الموضوعة؟ وهل حدث تقدم في ذلك أم لا؟

■ الموسيقى عموماً تعرضت خلال القرون الأربعة عشر الأخيرة للعديد من الحوادث. ففي أوائل التاريخ الإسلامي، أي بالضبط خلال العهدين الأموي والعباسي، كانت الموسيقى وسيلة لهو وترفيه. بالطبع كان إلى جانبها نوع من الموسيقى الجادة والهادفة. وبما أن اللهو كان طاغياً على الموسيقى، ولم تكن للموسيقى أية مكانة تذكر في المذهب الشيعي، لا سيما في إيران، عدا انتشارها بشكل محدود بين بعض العرفاء، إذ كانوا يستمعون إلى نوع معين من الموسيقى، ولم يكونوا يسمحون لأحد أن يستمع إلى تلك الموسيقى. وأنا آسف إذ أقول إن الموسيقى تعتبر من الفنون التي لم يُهتم بها كثيراً في إيران.

يمكننا القول إن الموسيقى كانت منسية أصلاً في إيران قبل الحركة الدستورية، إذ بادر جمع من اليهود خلال هذه المرحلة وباسم «البخشيين» أو «المطربين» إلى عزف الموسيقى، ولم يكن بقية الناس يبادرون إلى ذلك، لا سيما الشخصيات المعروفة. وحتى لو كانوا يعزفون أحياناً، فلم يكن ذلك يحدث أمام الآخرين. أنقل لكم هنا قصة مؤسفة بهذا الشأن: أمر أحد أحفاد السلاطين الصفويين شاه طهماسب الذي حكم البلاد ٥٢ عاماً، بإبادة جميع عازفي الموسيقى، وهذه الحادثة مذكورة بالتفصيل في كتاب «تأريخ الموسيقى في إيران» بقلم السيد حسن مشحون أستاذ مادة التأريخ المعروف. ويذكر التاريخ أن نجل الشاه طهماسب كان لديه معلم موسيقى أخفاه عن الأنظار. ولكن بعد فترة، عرف الشاه طهماسب بذلك، فأمر بقتله هو الآخر. وتدل هذه الحادثة على مدى الظلم الذي لحق بفن الموسيقى في بلدنا. ولكن بعد العهد الدستوري، شهدت إيران تحولات كبيرة في جميع المجالات، ومنها الموسيقى، إذ تم الاهتمام بهذا الفن إلى حد ما. وقد سمح بعض الأشخاص المعروفين لأبنائهم بتعلم الموسيقى. وسأشير في ما يلي باختصار إلى كيفية انتشار وتطور الموسيقى في إيران. ففي عهد ناصر الدين شاه القاجاري عمد والد أحد المحسوبين على الشاه إلى تعلم الموسيقى عند أستاذ يدعى آقا اكبر فراهاني. وبعد فترة تمكن هذا الأستاذ (أستاذ العود) من الدخول للبلاط الملكي. وعندما كان ناصر الدين شاه ضيفاً في بيت هذا الرجل سمع صوت الموسيقى ينبعث من داخل البيت، ففرح كثيراً، وسأل عن هذا الشخص، ثم أمر بإبقائه في البلاط ليعلم الآخرين الموسيقى. في الواقع إن جهود هذا الشخص أدت إلى تعليم الموسيقى بشكل أكاديمي في البلد. وبعد وفاته تمكن نجلاه آقاميرزا عبدالله وآقاميرزا حسين قلي، وكانا من تلامذته أيضاً، من نشر الموسيقى في إيران. خلال هذه المرحلة أرسل كثير من الشخصيات المعروفة في البلاد أبناءهم لتعلم الموسيقى، ومنهم حسام السلطنة أو مختار السلطنة وابنه ركن الدين خان مختاري. كذلك أرسل كمال السلطنة والد المرحوم الأستاذ صبا ابنه لتعلم الموسيقى. وهكذا

انتشرت الموسيقى تدريجاً في بلدنا. إلا أن العصر الذهبي للموسيقى في بلدنا كان عندما أسس المرحوم بيرنيا نجل مشير الدولة برنامجاً باسم الزهور، وذلك بسبب شغفه بالموسيقى والأدب الفارسي. ويمكن القول إني كنت أول من استفاد من طاقاته الفنية في هذا البرنامج. ولكن سرعان ما توقف هذا البرنامج الموسيقي لأسباب ما بعد وفاة المرحوم بيرنيا، وانتشرت في المقابل الموسيقى المبتذلة. وعلى الرغم من أني كنت أعمل آنذاك كعضو في لجنة الموسيقى في الإذاعة، لم أكن أرغب في العزف، والتزمت الصمت لما يناهز الـ١٣ عاماً.

■ كيف سارت الأمور بعد انتصار الثورة الإسلامية؟ وما هو التأثير الذي تركته الفتوى التاريخية للإمام الخميني (قده) في انتشار الموسيقى التقليدية بشكل خاص، والموسيقى الإيرانية عموماً؟

□ تزامناً مع أحداث الثورة الإسلامية، أُهملت الموسيقى بشكل عام، وذلك لأن فتاوى العلماء في رسائلهم العملية كانت تحرم حتى بيع وشراء الآلات الموسيقية. ولكن بعد سنوات عدة من انتصار الثورة الإسلامية، أصدر الإمام الراحل (قده) حكماً أباح خلاله الموسيقى بشروط معينة، وأدى إلى استعادة الموسيقى مكانتها ومنزلتها الأصيلة في إيران. منذ ذلك الوقت أظهر الناس تعلقاً كبيراً بالموسيقى فاق ما كان عليه حتى قبل انتصار الثورة، إذ دخلت الآلات الموسيقية إلى البيوت، مثل الكمان والسنطور والعود والمزمار والقانون وغيره. وفي الحقيقة، فإن الناس ينظرون إلى الموسيقى كفن سام، إذ كلما أزيلت القيود التي تحدها، ازداد تعلق الناس بها.

■ إلى أي حد أثرت الأجواء الجديدة التي سادت البلاد بعد الانتخابات الرئاسية في ٢٣ آيار/مايو ١٩٩٧ في انتشار وتقدم الموسيقى في إيران؟ وهل هذه الأجواء أزالت العراقيل السابقة؟ وهل تم انتهاج سياسات جديدة في هذا المجال؟

□ لحسن الحظ بعد الانتخابات الرئاسية عام ١٩٩٧، والتي شارك فيها أبناء الشعب بشكل كبير، وعبروا عن هويتهم الحقيقية، خطا الدكتور مهاجراني المفكر والشجاع، وزير الإرشاد سابقاً، خطوات مؤثرة في هذا المجال. فقد شاهدت - خلال مشاركتي كعضو في لجنة الموسيقى - الجهود التي بذلها هذا الوزير لنشر هذا الفن. لذا اقترحت مع عدد آخر من زملائي تأسيس فرقة «أوركسترا» وطنية لفرق الألحان الموسيقية التقليدية والوطنية الإيرانية. ولحسن الحظ تأسست هذه الفرقة منذ عامين. ولرغبتي الكبيرة في دعم وتطوير هذا النشاط دونت منذ نحو عام ونصف مقطوعتين موسيقيتين لتعزف من جانب هذه الفرقة. كما قمت بتوفير تناغم «هارمونازيوم» الأوركسترا.

تتكون هذه الفرقة من ٦٠ عضواً، وتعزف مختلف الألحان الإيرانية والأجنبية التقليدية.

وهناك مجموعة احتياطية لهذه الفرقة تتكون من ٤٠ رجلاً وامرأة يمكن أن تدعم الفرقة الأصلية متى تطلب الأمر. أحد الألحان الذي دونته لهذه الفرقة كان بعنوان «تزرو» في (ر. ماجور) وأنشده السيد شجريان، وكتب أشعاره السيد بيجن ترقي، وهو من كبار الشعراء المعاصرين في إيران. وقد أعددت لحناً آخر لهذه الفرقة تميز قليلاً عن ألحاني السابقة، وكان توصيفياً، وحدث ذلك عموماً عندما استيقظت يوماً من النوم، وكان ذلك بعد منتصف الليل، وأنا منهمك بالدعاء، إذ تولدت في ذهني ألحان جميلة جداً، فدونتها فوراً. وبعد الانتهاء من ذلك انتابني شعور عظيم أحسست من خلاله أن هذا كان بفضل من الله وعونه لي، لذلك أعددت بعد ذلك لحناً رائعاً بعنوان «سماع» تم خلاله الاستفادة من الآلات الموسيقية الإيرانية والأجنبية. إذ ينشد المنشد في البداية أشعاراً أقرب إلى الذكر. وتشترك في هذا العمل أيضاً المجموعة الاحتياطية. ولأني خلال تأليفي للألحان أردد دوماً هذه الكلمات «إقرأ باسم الله... اقرأ باسم حلال المشكلات»، نسقت مع الشاعر أن يتم ترديد هذه الكلمات بلسان «طائر الحق». لذا، فإن مطلع الأنشودة كان بهذا الشكل: «لربما تنتج أنغام طير الحق أثمارها ـ وتلهمنا صفاء العالم الآخر». وفي الحقيقة يعتبر هذا اللحن أول لحن توصيفي لي.

النقطة المهمة هنا هي إني سعيت دوماً لأعرِّف الناس بالألحان الموسيقية المجردة من الكلام. لذا عمدنا في هذين العملين الأخيرين إلى الاستفادة من الألحان الموسيقية الصامتة قبل الشروع بالإنشاد، أو قمنا بإلحاق الألحان الصامتة إلى جانب كل مقطع إنشادي حتى يؤيد المفاهيم العاطفية الموجودة في الشعر.

■ في ظل الأجواء الجديدة السائدة في البلاد، ونظراً للحضور المتجدد لأساتذة هذا الفن أمثالك، هل يمكننا أن نشهد في المستقبل تقدماً أكبر في عالم الموسيقى الإيرانية؟

□ لا شك في أن وجود هذه «الأوركسترا» أمر مفيد للغاية، ولها دور مؤثر في سمو الموسيقى الإيرانية. ولكن النقطة المهمة هنا التي ينبغي الاهتمام بها ترتبط بالدور المهم والواجب الحساس الذي يقع على عاتق الملحنين. ولكي توثق هذه الفرقة علاقتها بالناس، لا بد أن تكون لديها دوماً أناشيد وألحان جديدة، كما ينبغي أن يصاحبها منشدون يتميزون بجمال الصوت وسعة الأنغام والألحان التي يتمكنون من أدائها ويحققوا أمل الملحنين بهم، لأن المنشدات الإيرانيات، كما نعرف، واللاتي يتميزن بسعة صوت أكبر من المنشدين، لا يتمكن الآن من الإنشاد المنفرد. لذا، فإن الملحنين محدودون في ظل هذه الظروف والشروط، إذ إنني كملحن لا أتمكن من الاستفادة من الأصوات ذات السعة الكبيرة والواسعة، وهذه مشكلة كبيرة بحد ذاتها... عموماً الملحن والموسيقار يؤدي دوراً مهماً في رفع مستوى الموسيقى وعلو شأنها في إيران. ولكن للأسف ينبغي القول إننا لم نحقق أي تقدم في هذا المجال، إذ أننا لم نوفق خلال أكثر من ٢١ عاماً في تخريج ملحنين مقبولين وبمستوى عال. وأنا لا أقول إنه ليس

لدينا ملحنون، بل إن عددهم قليل للغاية.

ينبغي على الملحن أو الموسيقار أن يحافظ على علاقته بالناس. فأنا مثلاً، ولا أريد أن أبالغ أو أتظاهر، بل أقول الحقيقة، نجحت في اجتذاب الناس، إذ أن الألحان والقطع الموسيقية التي أنتجتها خلال هذه السنوات كسبت حب الجماهير وتعلقهم بها. فقد حفظها أغلب الذين استمعوا إليها وتفاعلوا معها، بل حتى ألحاني السابقة التي أنشدها مؤخراً السيد افتخاري جذبت إليها الجماهير، على الرغم من أني لم أكن مقتنعاً بها كثيراً. وأتذكر أنها كانت تبث عبر الإذاعة والتلفزيون خمس أو ست مرات يومياً. وللأسف، فإن مثل هذه الألحان لم يعد انتاجها بعد انتصار الثورة الإسلامية، وحتى لو أعيد انتاجها، فإنها قليلة جداً. لهذا يمكننا القول إننا نواجه أزمة في مجال تعليم الموسيقى، وآمل أن أواصل نشاطي إلى جانب هذه الفرقة من أجل نشر وسمو هذا الفن، إن سمحت صحتي بذلك.

■ من خصائص المهرجان الأخير لموسيقى الفجر هو إعلان الدعم للجمعيات والاتحادات الموسيقية المنظمة والمنسجمة. وليس هناك أدنى شك أن عدم وجود مثل هذه المراكز القوية والمنظمة والمتعاونة بعضها مع بعض يصعب المهمة... فما هي الخطوات التي قمتم بها في هذا المجال؟ وهل هناك أمل بمواصلة هذه السياسات؟ وما هو تأثير إقامة مثل هذه المهرجانات في وضع الموسيقى في إيران؟

□ إن إقامة مثل هذه المهرجانات أمر مؤثر للغاية، إذ تمت دعوة عدد كبير من الموسيقيين من شتى أنحاء البلاد إلى طهران، وكنت أحد حكام هذا المهرجان. كما تم الاهتمام بالموسيقى المحلية، وتعرف الناس إلى مختلف أنواع هذه الموسيقى. وأعتقد أن الموسيقى المحلية من أثمن أنواع الموسيقى في بلادنا لأنها مصدر كل أنواع الموسيقى. وبشكل عام، فإن إقامة مثل هذه المهرجانات تؤدي إلى سمو الموسيقى الإيرانية، لا سيما ونحن نشاهد اهتمام الشباب بالموسيقى. في الحقيقة، إن تشجيع مديرية الموسيقى والمعاونية الفنية بوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ولا سيما الوزير نفسه، أدى إلى تقدم ونمو وسمو الموسيقى في بلدنا، إذ نرى أن مهرجان موسيقى «عشرة الفجر» يحقق تقدماً ملفتاً للنظر، ويتطور بشكل كبير كل عام عما يسبقه.

■ نرجو أن تتحدث عن الكتب والمقالات التي قمتم بتأليفها حول الموسيقى؟

□ منذ أن بدأت العزف على الموسيقى، اعتدت على تدوين ما يتبادر إلى ذهني. وعندما كنت أتعلم الموسيقى (آلة الكمان والسنطور) عند الأستاذ صبا عرفني إلى شخص يدعى حاج آقا محمد ايراني الذي كان رجلاً أديباً فاضلاً وعارفاً وموسيقاراً كبيراً في الوقت نفسه... في تلك الدروس تعرفت على أستاذ آخر في الموسيقى يدعى اسماعيل خان قهرماني الذي كان

موسيقاراً متخصصاً على آلة الكمان وتلميذاً وفياً للمرحوم ميرزا عبدالله. وواصلت الحضور في تلك الدروس لأحد عشر عاماً تعلمت خلالها كثيراً من مبادئ الموسيقى والألحان والعزف. من ناحية أخرى، تلقيت تعليمي الابتدائي للموسيقى والعزف والإنشاد داخل أسرتي، لأن والدي كان يتقن تسلسل الأنغام الإيرانية. وبعد ذلك تعرفت على كبار المنشدين الإيرانيين، وتعلمت مختلف الأساليب والألحان الموسيقية. وفي مدرسة حاج آقا محمد ايراني تعلمت العزف على الكمان، وحفظت دورة كاملة للتسلسل الموسيقي، ودونت الرموز الموسيقية، وجمعتها في كتاب أعددته للطبع قبل نحو ٣٥ عاماً. ولكن بسبب مهماتي ومسؤولياتي الكثيرة قبل الثورة، مثل تدريس الموسيقى في الجامعة والتدريس في مدرسة صبا و معهد الموسيقى العالي والمشاركة في لجان الموسيقى بالإذاعة والتلفزيون ووزارة الثقافة والفن وغيرها، لم تسنح لي فرصة مناسبة لتنظيم كتاباتي وإخراجها ككتاب مستقل. ولكن لحسن الحظ بعد الثورة أتيحت لي هذه الفرصة، واستطعت جمع ملاحظاتي وتنظيمها في كتاب بمجلدين اسمه «الموسيقى الإيرانية». وقد ركزت في كتاباتي على الموسيقى النظرية، ومزجت بشكل فني بين الشعر والموسيقى، أي أنه كان كتاب أشعار وموسيقى في الوقت نفسه. إذ دونت لكل زاوية منه اللحن الخاص به، وسعيت حتى لا تكون هذه الألحان والأنغام غريبة عن أصل التسلسل الموسيقي، وبشكل خاص سعيت للاهتمام بالمفاهيم العاطفية لهذه الزوايا في الكتاب. وكما قلت، فإني ألفت الكتاب بمجلديه بالاستفادة من السلم الموسيقي، ووضعت له رموزاً خاصة، وعمدت إلى تربية تلاميذ يمكنهم اليوم الاستفادة من مضمون الكتاب والتلحين. ولكن من طموحاتي الأساسية أن أعزف ألحان هذه الكتابة بآلة الكمان لأنه مهما كان تدوين الرموز دقيقاً، لا يمكننا تثبيت الحالات العاطفية عبر هذا التدوين... وهذه الحالة لا تختص بالموسيقى الإيرانية، بل إنها سائدة في أنحاء العالم، وهذا يعني أن السلم الموسيقي لا يمكن أن يلبي كل طموحات الموسيقار من تدوين اللحن المعين. وقد بذلت حتى الآن جهوداً كبيرة للتعبير عن اللغة العاطفية من خلال السلم الموسيقي، ولكن نسبة النجاح كانت ضئيلة، ولم تقتصر هذه الحالة على الموسيقى، بل شملت التدوين أيضاً، أي أننا لا يمكننا كذلك تدوين أحاسيسنا العاطفية وتثبيتها على الورق.

■ في ما يخص عملك الفني «على أمل السلام» الذي تنشغل حالياً في إعداده، نشعر أنه يصب في إطار «مشروع حوار الحضارات» الذي اقترحه رئيس الجمهورية السيد خاتمي، ويهدف إلى توثيق العلاقات بين الثقافات والشعوب المختلفة، نرجو أن توضح لنا ما هو محتوى هذا العمل الفني، وفي أي مرحلة هو؟

■ بعد الإعلان عن مشروع حوار الحضارات من رئيس الجمهورية، تبادر إلى ذهني أن أقوم بعمل ما في هذا الطريق. لذا، ألفت لحناً بعنوان «على أمل السلام». وقد سعيت للاستفادة

من الموسيقى التي كما قلت آنفاً أحبها، وهي الموسيقى المجردة من الكلام والتي تترك تأثيراً كبيراً في المستمع. والموسيقار تكون يده مبسوطة عندما ينجز مثل هذا النوع من الموسيقى، بينما عندما يؤلف الموسيقار لحناً طبقاً لأبيات شعرية معينة، فإنه يظل مقيداً بهذه الأبيات، وليس أمامه سوى أنغام خاصة تتلاءم مع الشعر المؤلف.

هذه المعزوفة لها مقدمة ألفتها في (ر- ماجور)، والأشعار من تأليف السيد بيجن ترقى... يقول الشاعر عن لسان الحيوانات:

الطيـــور ملونـــة ولكنهـا مهمومـــة
فليترسخ سلامكم وليتـــلألأ حبكـــم

بعد ذلك يوجه خطابه للطبيعة ويقول:

يا صفاء الماء المشرق وكل أزهار الروضـة
فلتشـــرق محياكـــم ولتسلـــم أيديكـــم

بعد هذه الأشعار تعزف موسيقى صاخبة. وهي في الواقع بمثابة توجيه الإنذار للبشرية. ثم يقول الشاعر:

أيهـــا البـشـــر يا رمـــز الوجـــود أيهـــــا اللـحـن الـعـــــذب
يـــا كـــــــمـــــــال الخلـق ويـا إشــــراقـــــة طريق الـفكر
أنتم مـــصـــبـــاح العـــالـم يا من تضـيـؤون الدرب للآخـــرين
يا من تصنعون الحب يا من وصفكم جنة يـا أجـــمـل جـــوهـرة على الأرض
لماذا تســفك هذه الأرواح الـغـــاليـــة ولماذا هـذه الحـــــروب المدمـــــرة

وهنا تعزف أنغام عاطفية، وتليها أنغام لطيفة ورقيقة قبل أن يكرر الإنذار للبشرية بالقول:

أيهـــا البـشـــر يا رمـــز الوجـــود أيهـــــا اللـحـن الـعـــــذب
يـــا كـــــــمـــــــال الخلـق ويـا إشــــراقـــــة طريق الـفكر
يا من أنت في طليعة لوحة الحرية ومـنبـع الأنـوار الالـهـــــيـــــة
لماذا تسـفك هذه الأرواح الـغـاليـة ولماذا هـذه الحـــروب المدمـــرة

بعد ذلك تعزف الموسيقى ألحانها. وهنا تقرأ المجموعة المنشدة هذه الأبيات الرائعة والمؤثرة إلى جانب المنشد:

«إننا جميعاً ورقة واحدة على جذر واحد وغصن واحد، وكلنا من ماء وتراب. إننا جميعاً ترعرعنا من حبة واحدة في روضة واحدة وزرعنا فلاح واحد ومن أسرة واحدة وروح واحدة».

وتنتهي هذه المعزوفة بتوجيه الإنذار للبشرية.

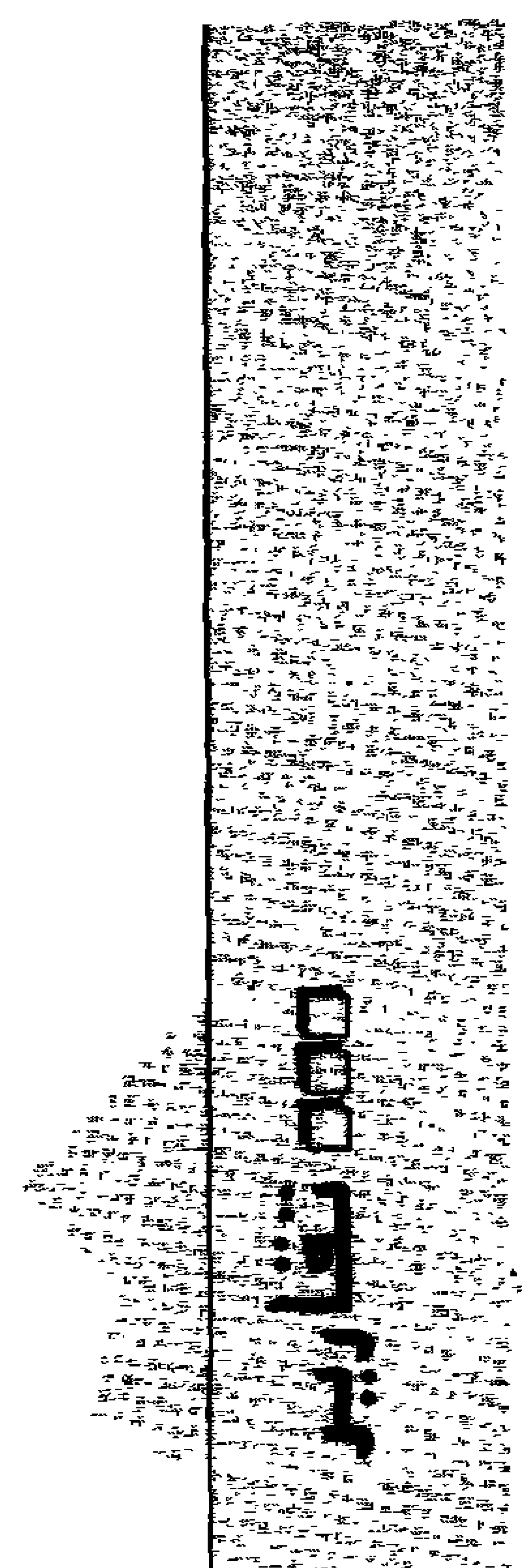
من طموحاتي الكبرى أن أوفق بكتابة هذه الألحان وإعدادها لفرقة «الأوركسترا»، وأرغب أن ينجز العمل بشكل متناسق، ونعطي الموضوع حقه الذي يستحقه وتبرز أهميته. وقد أعددت ألحان هذه المعزوفة ولا زلنا نتدرب عليها، وأتمنى أن يقدم هذا العمل الفني الرائع تزامناً مع عام الحوار بين الحضارات. وقد قررت أن أرسل هذا العمل لمختلف الدول وأن تترجم الأشعار إلى اللغتين الإنكليزية والفرنسية حتى يعرف الآخرون عظمة وروعة هذا العمل.

■ أستاذنا الكريم نرجو الإجابة على سؤالنا الأخير، وهو كيف يمكننا صيانة هوية الموسيقى الإيرانية؟ وما هو مستقبل الموسيقى الإيرانية باعتباركم تملكون تجارب قيمة في هذا المضمار؟

□ على الرغم من وجود جامعات تدرس الموسيقى حالياً للطلاب من عشاق هذا الفن، فإني أعتقد بضرورة بذل جهود أكبر في مجال تعليم وتعلم الموسيقى. بالطبع، إن جهوداً كبيرة تبذل في الوقت الحاضر، ولكننا نأمل أن تخرِّج هذه الجامعات والمعاهد والمراكز الفنية عناصر بارزة ومبدعة في الموسيقى... لا أظن أننا نجحنا في إعداد كوادر متخصصة وبارزة في مجال العزف أو التلحين الموسيقي. وينبغي ألا نبالغ في طموحاتنا وتوقعاتنا، لأن الموسيقى لم تكن لها مكانة تذكر في بلدنا، ولم يُهتم بها أصلاً. لذا فتحقيق تقدم في هذا المجال يحتاج إلى وقت أطول. هذا وتبذل حالياً جهود كبيرة. وزملاؤنا في الجامعات والمعاهد والمراكز الفنية يبذلون جهوداً واسعة وينشطون بكل جدية. إلا أن فناً مظلوماً ومهملاً، مثل الموسيقى، لا يمكن معه، وفي خلال فترة قصيرة، أن تخرِّج موسيقاراً ممتازاً من الدرجة الأولى. كذلك، فإن اتقان الموسيقى بشكل عام، لا سيما التلحين، موهبة ذاتية. ولا يمكن القول إن المعاهد الفنية تربي ملحنين، كما لا يمكننا القول إن كلية الآداب تخرج شعراء. فهذه الكلية تخرّج أدباء، وليس شعراء، وهكذا بالنسبة للموسيقار والملحن. فهناك الكثيرون ممن درسوا مبادئ وأصول الموسيقى والتلحين والأنغام، ولكنهم لم يوفقوا في تأليف معزوفة أو لحن واحد، وليس هناك إلزام في ذلك كما هي الحال بالنسبة للشعراء.

إذاً، وضع الموسيقى يتميز بحالة خاصة، إذ نادراً ما نجد موسيقاراً ممتازاً. وهذه الحالة سائدة حتى في الغرب. تصوروا أن باخ لم يُعرف جيداً حتى بعد قرن واحد من وفاته،

واكتُشف بعد ذلك من قبل هايدن. وبعد ذلك أجرى فورارت تحقيقاً حول أعمال باخ الفنية، واستطاع أن يؤلف كل تلك المعزوفات والألحان الرائعة المعروفة... بعد ذلك ظهر بتهوفن الذي أنتج روائع موسيقية قلّ نظيرها في العالم وتوج هذا الفن. وهكذا نرى أن الموسيقار والشاعر الجيد لا يولدان بسهولة. فمثلاً، بعد سعدي وحافظ لم يستمر النحو المطلوب في سرد وتأليف الأشعار الغزلية الهادفة في إيران. إذاً، نستنتج من كل ما ذكرناه أن الأعمال الفنية تنمو وتتطور في ظل ظروف خاصة. في أي حال، نظراً للسياسات المتخذة حالياً والهادفة إلى تنمية وتطوير الموسيقى الإيرانية، فإن مستقبلاً مشرقاً ومتفائلاً ينتظر الموسيقى الإيرانية. وأتمنى من خلال استمرار هذه السياسات أن نوفق مستقبلاً بتخريج ملحنين وموسيقيين ممتازين ليستفيد من فنهم المجتمع.



- ثقافة الشباب ومستقبلها في لبنان
- انقلاب فبراير ١٩٢١ في إيران

أ. د. أنطوان مسرّة*

ثقافة الشباب ومستقبلها:
نحو بناء سياسات شبابية

هل هناك سياسة أو سياسات شبابية متميّزة عن السياسات المتعلقة بمختلف القطاعات العامة؟ ثلاثة توجهات تؤثر سلباً في الأبحاث المتعلقة بالشباب في الحالات التي تسعى هذه الأبحاث لأن تكون عملية واستنتاجية:

- اتجاه يعتبر الشباب مجرد شريحة عمرية في المجتمع؛

- اتجاه يعتبر الشباب مجرد مستفيدين أو ضحايا السياسات المعمول بها في المجتمع الأشمل؛

- اتجاه يختزل السياسات الشبابية في مسائل الرياضة والمباراة الرياضية، ويترجم عبر إنشاء وزارات الشباب والرياضة في بلدان عدة من العالم.

إن الشباب جزء أساسي في المجتمع، ويقتضي، بصفتهم هذه، مشاركتهم في كل المشاريع دون استثناء، حتى المشاريع المخصصة للبالغين أو التي تتطلب اختصاصاً محدداً أو قدرات عالية. لكن الأوضاع الخاصة بالشباب، وخصوصاً في البلدان النامية وتلك التي في طور الإعمار المادي والمعنوي بعد سنوات من الحروب وما بعد السلم، تتطلب سياسات خاصة، إضافة إلى السياسات العامة التي تنعكس على كل القطاعات.

ثلاثة توجهات جديدة

يُطرح موضوع السياسات الشبابية اليوم ومستقبلياً بحدة لأسباب ثلاثة تبرر مزيداً من التقصي والعمل في اتجاه الشباب:

- **التفاوت بين العمر البيولوجي والعمر الاجتماعي:** لا تزال غالبية الأنظمة تولي أهمية كبرى

* أستاذ بالجامعة اللبنانية، منسّق الأبحاث في المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، رئيس الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية.

للبلوغ في سن الثامنة عشرة، بينما يحصل النضج البيولوجي بين ١٥ و ١٨ سنة. لكن الشباب، بسبب ضرورة التخصص الذي يستغرق وقتاً يزداد مع الزمن، لا يحظى بدور اجتماعي إلا في سن الثلاثين وما بعد. ويؤدي هذا التفاوت بين النضج البيولوجي والنضج الاجتماعي إلى إطالة فترة المراهقة، وهو ما يقتضي أن يؤخذ في الحسبان عند دراسة الزواج والعلاقات الجنسية والتكيف الاجتماعي للشباب الذين يبقون من دون دور اجتماعي أو «أولاد» بالمعنى الاجتماعي الثقافي، لأن لا وظيفة اجتماعية لديهم لغاية عمر متأخر. فقد قرب الطب والتغذية نحو ثلاثة سنوات سن المراهقة بالنسبة إلى بداية القرن التاسع عشر، بينما أرجئ التطور الاجتماعي انخراط الشاب في مسؤولية مهنية. فعندما يتم مثلاً النضج البيولوجي بالنسبة إلى الفتاة في الخامسة عشرة وتتزوج في سن السابعة عشرة، يكون التفاوت ضئيلاً بين البيولوجيا والمجتمع. لكن إذا حصلت المراهقة في سن الثانية عشرة والزواج في سن العشرين، فالتفاوت أكبر. ولا أحد في المجتمعات يأخذ في الحسبان هذا الواقع... ليس عنف الشباب وليد صفات غريزية، بل نتيجة عدم تكيف اجتماعي وعدم توافر وظيفة اجتماعية. فالوقت الذي يعطي فيه المجتمع وظيفة إنتاجية للشباب يبتعد تدريجاً. إنه مساحة فارغة (No mans land) غير واضحة يطيل زمن الطفولة في الحماية والتبعية. ويعود الوضع الغامض للمراهقة إلى فقدان أعضاء هذا الجزء من المجتمع لوظيفتهم في ثقافة المجتمع المعاصر، أي أن الشباب يظلون وقتاً أطول «أطفالاً» بالمعنى الاجتماعي الثقافي. إن هذا الموضوع هو مصدر مشاكل الشباب والتربية. ويتهرب المجتمع من مسؤولياته تجاه هذه الفترة الانتقالية، وتحصر المشكلة بالحصول على شهادة نهاية الدروس الثانوية للانتقال من الطفولة إلى البلوغ؛

- **تأخر سن الزواج:** يعود هذا التأخر إلى امتداد فترة التأهيل الدراسي والمهني، وإلى صعوبات تأسيس بيت وأسرة. وهذان العاملان يؤديان إلى اضطراب في العلاقات الاجتماعية العائلية ومنظومة القيم؛

- **التفاوت بين آمال الشباب وما ينتظر منهم في سوق العمل والمجتمع:** سبب هذا التفاوت التحول في الاختصاصات ونشوء اختصاصات جديدة واختصاصات متفرعة من اختصاصات قائمة. ويتغير سوق العمل بوتيرة متسارعة. من كان يتعلم في الماضي طب الأسنان، كان يطبق ما تعلمه طيلة حياته ويمارس مهنته طيلة أكثر من ربع قرن بفضل المعلومات التي اكتسبها. أما اليوم، فمن يتعلم مهنة في أفضل المؤسسات التقنية والجامعية، فإنه يمارسها على أساس المعلومات المكتسبة لخمس سنوات أو أقل. ومع التقنيات الحديثة يتوجب عليه التعلم المستمر وإلا أصبح عاطلاً عن العمل. كما النزاع بين الأجيال الذي نعرفه، يظهر نزاع آخر بين المكتسب الثقافي للشباب في المدرسة والجامعة والتغيرات التي تنتظرهم

في نهاية الدراسة. فالتلامذة والطلاب، الذين يتابعون دراساتهم، سيمارسون مهن متعددة وجديدة بين ٢٠٠٠ و ٢٠٥٠. وتحمل المراقبة الواقعية لعالم العمل، وتخيل ما سوف يطرأ عليه من تقلبات بين ٢٠٠١ و ٢٠٥٠، على تنمية كل قدرات التلامذة والطلاب كي يصيروا أكثر استعداداً لمواجهة التحولات.

إن الشباب من الشريحة العمرية بين ١٢ و ٢٥ سنة تقريباً هم الأكثر عرضة للتغيرات الاجتماعية. وهذه الشريحة العمرية لا تحظى بالاهتمام الكافي في الأبحاث المتعلقة بالسياسات المستقبلية. على أن التحولات التي تؤثر في الشباب هي أكثر حدة في لبنان والدول العربية الأخرى. إذ يعيش الشباب اللبنانيون التحولات ميدانياً دون أن تنمي المدرسة والجامعة قدراتهم في التكيف والإبداع. وقد تميز القرن العشرون بظواهر عدة اجتماعية، أبرزها حقوق المرأة ومشاركتها بدءاً من الحربين العالميتين، ونمو المجتمع الاستهلاكي، وزيادة التفاوت بين الشمال والجنوب، والأم تريزا ومحاربتها الفقر في الهند، والدور المتنامي للشباب. وتعود الظاهرة الشبابية إلى انتشار التعليم وإلى استهداف الشباب من الأيديولوجيات السياسية (الفاشية والنازية والشيوعية...) كما من اقتصاد السوق والإعلان. وسوف يزداد دور الشباب في القرن المقبل، إضافة إلى ضرورة الحوار بين الأجيال بسبب التغيرات المتسارعة في المنظومات القيمية كما في اقتصاد السوق.

الإدارة السلمية للتحولات

يتوجب على المجتمع، الذي يسعى ضمن الأطر الممكنة لاستشراف المستقبل وإدارة التحولات، تطوير الدراسات والأعمال المتعلقة بالشباب. وفي لبنان يخشى، إذا لم يتوفر جهد واع ومنظم، من انتقال أمثولات الحرب الداخلية إلى الأجيال الجديدة. فما العمل لتكون حرب ١٩٧٥-١٩٩٠ اخر الحروب الأهلية أو الداخلية في تاريخ لبنان ومستقبله ولكل الأجيال اللبنانية المقبلة؟ كيف نبني ذاكرة جماعية نابعة من التجربة الأليمة والغنية في آن، قوامها توبة قومية جامعة وصدمة نفسية تجاه الانقسامات وإدراك عميق لمنافع التضامن؟ المعنيون بهذه التساؤلات والهواجس هم مواليد ما بعد عام ١٩٨٥، والذين ولدوا في نهاية الحرب أو بعدها ولم يعيشوا المعاناة، ويخشى تالياً ألا تستفيد الأجيال المقبلة من التجربة. إن العشرينية المقبلة (٢٠٠١-٢٠٢٠) هي مرحلة محورية لبناء ثقافة ميثاق العيش المشترك لمصلحة أطفال وشباب لبنان.

تعددية الفاعلين

لا تنبع السياسات العامة من السلطة المركزية فحسب، بل تنبع أيضاً من المجتمع المدني، ويشارك فيها فاعلون عدة. والملاحظة هذه أكثر انطباقاً على السياسات الشبابية، حيث

العائلات ومؤسسات التعليم والتأهيل والحركات الاجتماعية والهيئات الدينية والفاعليات الاقتصادية معنية بالصياغة والمبادرة والتنفيذ.. وعندما تنبع السياسات الشبابية من السلطة المركزية وحدها، فهي تحمل كل مخاطر التوجيه الأيديولوجي والتعبئة السياسية. فالسياسات الشبابية الديموقراطية تنبع من التشاور والتبادل والإصغاء والتقصي الميداني الذي يشمل الاستراتيجيات المخططة كما الممارسات والقيم والأعمال الصادرة عن مختلف مكونات المجتمع. ويقتضي الحذر من أبحاث حول الشباب توفر مجموعة من المعطيات والأرقام، ولكنها لا تعتمد الإصغاء المباشر للشباب أنفسهم، وتفتقر إلى الرؤيا، وحتى إلى حد أدنى من الخلاصة التي قد تكون مفيدة للمقررين والعاملين الميدانيين. كما أن الشباب هم الهدف المفضل للمعلنين لأنهم يمثلون الشريحة الكبرى من المستهلكين راهناً ومستقبلاً. وقد تعتمد الأبحاث الشبابية المنحى نفسه، وإنما خلف مظاهر أكاديمية. إن قضايا الشباب، خلافاً لقضايا أخرى في العلوم الاجتماعية، هي في معظمها نوعية وديناميكية، ويشارك فيها فاعلون عديدون في التنشئة. ويستنتج من ذلك ضرورة المقاربات المتعددة والمندمجة. وعندما يكون البحث الكمي ضرورياً، فعليه ألا يتجاهل الغاية التي تبرره، وهي التفهم الحقيقي للواقع، وأيضاً ضرورة الانتقال إلى الفعل. وليس النقص في الأبحاث الشبابية ما يحتاج إليه الشباب، بل إن أبحاث التطبيق الميداني هي الهدف، في سبيل تنمية القيادية والمبادرة وبناء القدرات وتثميرها، فلا يكون الشباب مجرد شرائح للاستطلاع أو أرقام إحصائية.

إن مكونات السياسات الشبابية وأولوياتها في لبنان هي: التحولات القيمية، وعوامل التنشئة، والتكيف مع تغيرات العمل، والشباب في البنية السكانية والاقتصادية، وشباب المدن وشباب الأرياف. والتهميش والعنف والانحراف، والعلاقات الاجتماعية ـ العائلية، وحوار الأجيال، والمشاركة السياسية، والتربية على المواطنة والالتزام في سبيل الديموقراطية والاندماج الاجتماعي، وخدمة العلم، والتدريب على القيادة، والجمعيات الشبابية، وحماية الطفولة والشباب... وكما أن بعض الثروة المائية مهدورة في لبنان، كذلك، فإن القدرات الشبابية اللبنانية غير مستثمرة كفاية بعد النضج (المفترض) في مرحلة الحرب وما بعد السلم. ولدى الشباب وقت أكثر من البالغين، ويتميزون بمخيلة وطموح ومبادرة واستعداد للتطوع وعفوية ونزاهة في السلوك خارج المصالح المادية المباشرة. فكيف نستثمر هذه الطاقة، خاصة من خلال المؤسسات التعليمية والجمعيات الشبابية؟ تواجه لبنان تحولات وتحديات تتطلب إدراكاً عميقاً لدى الشباب بأن لبنان مشروع مهم في المنطقة في جوانب عدة في مواثيقه ودوره وثقافته وحرياته وتماسك وحيوية مجتمعه وعروبته الحضارية... وينبع عن سياسات شبابية بعيدة النظر قياديون شباب، لا بمعنى الزعامة الشخصانية أو المتسلطة، بل بمعنى الإدارة الخلاقة والواعية والمثابرة، والتي تحمل مشروعاً يثير الاقتناع الذاتي وتستثمر

لتنفيذه قدرات كل فرد من المجموعة. وينبع عنها أيضاً مبادرات شبابية تتخطى ذهنية الرعاية دخولاً في ثقافة التنمية. وتتحول هذه المبادرات إلى مرجعية.

الحالة البحثية

عالج برنامج: «جيل النهوض: تربية متجددة لشباب لبنان اليوم» (١٩٨٩-١٩٩٩) أوضاع وتطلعات الشباب اللبناني وما يستنتج منها من تغير في مجال التربية المعيوشة. وتولى تنفيذ الخطة المكتب التربوي لراهبات القلبين الأقدسين بالتعاون مع مركز البحوث للإنماء الدولي في أوتاوا، ومشاركة إدارة البعثة البابوية، وقسم التعاون الثقافي والتقني في السفارة الفرنسية في لبنان. وشمل البرنامج الدراسة الميدانية لأوضاع وتوجهات الشباب اللبناني من أجل استخلاص نتائج تعليمية وتطبيقات تربوية نموذجية قابلة للتعميم. ويحتوي البرنامج على ثلاثة توجهات: أبحاث أصيلة وتطبيق وتواصل، وعلى خمسة مشاريع:

- الشباب اللبناني والتربية: استمرارية ثقافة وأبحاث ودراسات ميدانية؛
- التربية المدنية لشباب لبنان اليوم؛
- التربية الخلقية لشباب لبنان اليوم؛
- الإرشاد المدرسي أو الديموقراطية في المدرسة؛
- التربية في مجتمع متنوع الأديان[١].

ويشكل تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي حول الشباب والتنمية لسنة ١٩٩٨ محطة مهمة في معطياته الإحصائية وتحليله الاستشرافي[٢]. على أن **ملحق نهار الشباب** يشكل التزاماً لمصالح الشباب اللبناني ومنبراً حياً لدراسة قضايا الشباب في لبنان اليوم. ونذكر مشروع «شباب لبنان الواحد» الذي يهدف إلى عيش القضايا المشتركة والدخول في قضايا الشبيبة وتنظيم نشاطات تعنى بالشباب وتدعم ذاتهم وترفع معنوياتهم، وكذلك برنامج «فرح العطاء» الذي يهدف إلى إنماء التواصل بين الشباب من كل الطوائف والمناطق، وتجربة «خدمة العلم» في الجيش اللبناني التي تجمع كل سنة أكثر من ١٨ ألف شاب من كل لبنان.

إن الهاجس الأساس في البرامج التربوية الجديدة، وخاصة برامج «التربية الوطنية والتنشئة المدنية»، هو شبابي تغييري وتنموي في مرحلة الاعمار المادي والمعنوي، ويتخطى التعليم ونقل المعلومات. وتم قيادة هذه الورشة برؤية أصيلة ومجددة ووفاقية جامعة، واندفاع للصالح العام بين ١٩٩٦ و ١٩٩٨. وهي تحتاج، خاصة في مجال التربية المدنية، إلى استمرارية ومتابعة[٣]. ويندرج في إطار هذه المشاريع برنامج «إدارة التحولات الاجتماعية» (موست) للأونيسكو ومؤتمره بعنوان: «بناء السياسات الشبابية في مواجهة التحولات

الاجتماعية في لبنان».

وعلى المستوى الدولي نذكر بيان الشباب في البرلمان العالمي في قصر الأونيسكو في باريس. ففي ٢٤-٢٦ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٩ اجتمع ٣٥٠ شاباً من ١٧٥ دولة، وتوزعوا على ١٢ ورشة عمل، ووضعوا بياناً للقرن الواحد والعشرين، وذلك بمناسبة اليوم العالمي للتسامح في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩. ويتضمن البيان توجهات شبابية في سبيل عالم أكثر تسامحاً وتضامناً.

السياسات الشبابية في لبنان

تتميز السياسات الشبابية بالعناصر الآتية:

- **اللامركزية:** تشمل الصياغة والتنفيذ لأن السلطة المركزية خاضعة لحدود وضغوط، خاصة في سياق التغيير الاجتماعي، ولأن الأندية ومختلف وسائل التنشئة تمارس أدواراً متعددة، وقد تكون متعارضة أحياناً؛

- **خيارات ومشاركة:** يعود سبب ذلك إلى صفة الشاب كائناً مزدوجاً يعيش واقعاً ويطمح إلى واقع آخر؛ إنه بين طفولة يتخلص منها بمشاكل، وعالم راشدين يدخله بمشاكل. ويعيش ازدواجية بين إرادة التخصص وإرادة الدخول إلى سوق العمل بسرعة، وكذلك ازدواجية بين الارتباط بالأرض والسعي إلى الهجرة ونسبة الحراك الاجتماعي. وتتطلب تعددية الخيارات هذه حريات ومشاركة ديموقراطية، فلا نقول: هذا رأي الشباب، وبالتالي تنمو الحاجة إلى المساءلة وجعل الشباب مشاركين في إنتاج المعرفة والسعي لبناء علاقة ناشطة لهم في هذا الإنتاج؛

- **شمولية المقاربة:** تعني تجنب الاختزال كالقول إن الشباب قوة تغيير، إذ قد يكون الشباب قوة محافظة. وتعني الشمولية طرح المشاكل كما هي دون تغليف، مع الأخذ في الحسبان معطيات الواقع لأن الشباب غالباً ما يبدأ بالثورة وينتهي باليأس؛

- **التفسير في إطار عالمي:** تنتشر ثقافة عالمية للشباب وتمارس وكالات التنشئة الدولية ووكالات الضبط الدولية أدواراً مؤثرة في سلوك الشباب.

وعليه تنمو الحاجة إلى أبحاث شبابية ذات طابع تطبيقي تأخذ في الحسبان معطيات الواقع والثقافة النوعية للشباب، وكذلك إلى أبحاث تسعى إلى المقارنة بأصالة ودون اغتراب، وترتكز على المشاهدة الميدانية والمعيوشة. وثمة حاجة أيضاً إلى فكر يوجه العمل، ويقتضي تجنب اعتبار الشباب في الأبحاث مجرد أرقام إحصائية. على أن أبرز الأولويات لبناء سياسات شبابية في لبنان، هي:

ـ التخلّص من الوصايات ودعم الاستقلالية الفكرية: أحد الشبان تذمر من سياسة قمع داخل الجامعة ومنع تنظيم مجالس طلابية. على أنه يوجد في إحدى الجامعات ١٨ قوة طلابية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وانقسامات داخل كل تيار. طلب المسؤول الجامعي من الطلاب المتذمرين تعيين أحدهم للتكلم باسمهم، فلم يفلحوا!! ليست الجامعة مؤسسة تابعة لتيارات سياسية تنقل الصراعات السياسية إلى هذه المؤسسة وتفكك بنيتها، بل مجالاً لنشر فكر متمايز وأصيل. ويلاحظ توتر بين الجمعيات الشبابية والأحزاب، ورفض الشباب الدخول في البنى الممأسسة، وكذلك انفصام بين الهموم المدنية والهموم السياسية، وبروز بعض التيارات الشبابية الجديدة خارج البنيات التنظيمية. أحياناً يجب أن يكون رأي الشباب مخالفاً. من هي مرجعيات الشباب في لبنان؟ وهل ينتج الشباب خطاباً بديلاً ومجدداً؟

ـ الجمعيات وآليات الالتزام والمشاركة: يقتضي الحذر من التوحد لأن المطلوب ليس التوحد، بل الحوار والحذر من المبالغة في المأسسة، إذ لا جدوى من المؤسسة إذا افتقرت إلى المشروع؛

ـ العلاقات العائلية: يلاحظ من خلال تحقيقات استمرارية عدة «مفاهيم نمطية حول النظرة إلى المرأة. ويبدو أن الشباب لا يمتلكون رؤية متجددة لمؤسسة الزواج والعلاقات العائلية»، وهم نسخة طبق الأصل للمفاهيم السائدة، إذ يعتبرون القضايا العائلية نسيوية، ولا يتوافر لديهم الطابع الإنساني المشترك للعلاقات العائلية. والواجهة البراقة تخفي تقليدية راسخة؛

ـ سوق العمل والحراك الاجتماعي: طبيعة الاختصاصات لا تتناسب مع طبيعة العرض. في الماضي كانت هناك بنية تحتية خدماتية ونحو ٢٧ ألف فرصة عمل سنوياً مقابل ٢٥ ألف طلب عمل. ويلاحظ مقاطعة لبنانية للقطاع المهني والمزيد من الحاجة إلى تأهيل اختصاصيين تقنيين وتمهين التعليم. على أن الرأسمال متوافر نسبياً وإمكانيات الاستمرار. لكن الصناعات تفتقر إلى حماية. إذ أن نحو ٨٦ في المئة من الصناعات نشأت في لبنان خلال الحرب. ويلاحظ صعوبة المشاركة في غياب الأدوات النقابية... وأين الشباب من فرص الحراك الاجتماعي؟

ـ الزواج والسكن: الإسكان قضية محورية في السياسات الشبابية. ويقول الشباب اليوم: «نريد منزلاً»؛

ـ المدخل الثقافي: يعني المدخل الثقافي أن يعترف بعضنا ببعض كما نحن. فالثقافة مدخل إلى العديد من الأمور شرط عدم الانطلاق من فرضيات اقتصادية وثقافية وتنموية مسبقة مع السعي إلى إعادة إنتاجها. ويقتضي هذا الأمر معالجة ظاهرة اغتراب الشباب داخل الوطن

وتنمية العلاقات المدينية لأن ٨١ في المئة من اللبنانيين يعيشون في بنيات مدينية. ويقتضي أيضاً استقطاب النزاع والقلق وتنمية القدرة على العيش معاً، والتي هي تعبير عن الذكاء وثقافة السلم الأهلي وحقوق الإنسان. ويقتضي تجنب نشر قيم الطاعة بمعزل عن قيم أخرى في سياق التنشئة وخدمة العلم؛

ـ **الشباب العامل:** المعارف ليست تعليمية فحسب. وينبغي الاهتمام بالشباب العامل لأن الشريحة الشبابية لا تنحصر في المسار التعليمي؛

ـ **نشر المعارف المتعلقة بالشباب:** إن جزءاً كبيراً من السياسات الشبابية يكمن في نشر المعارف المتعلقة بالشباب. ويذكر في هذا المجال دور نهار الشباب وإنشاء زاوية في نهار الشباب بعنوان «سياسات شبابية»، وكذلك برنامج «جيل النهوض: تربية متجددة لشباب لبنان اليوم»، وتقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي المتعلق بالشباب في لبنان. وتكمن أهمية السياسات الشبابية في تجهيز أولادنا وترشيد ثورة الشباب بفضل الحوار بين ثورة الشباب وحكمة الشيوخ لأن للرفض حدوداً وعدم ترك المثالية تنهار في مجتمع حيث يصعد الإنسان درجات طموحه بالواسطة. ويقتضي إعطاء فسحات عمل للشباب، فيكون البحث تطبيقياً: الكتابة والبحث من خلال البالغين والعمل المباشر من خلال الشباب. فلا سياسة شبابية لا يمأسس لها الشباب. على أن يشارك تالياً في التوجهات الشبابية وصياغتها الجمعيات والوزارات لأن تنمية الموارد البشرية لا يتحقق بالجهد الرسمي فقط. وثمة حاجة إلى تجديد المؤسسات التي هرمت. على سبيل المثال ربما لا مجال لتحسين الأداء التعليمي في الجامعة اللبنانية دون مطالبة تربوية جامعية من الطلاب... كيف ينخرط المجتمع المدني في السياسات الشبابية ويكون عنصر دعم وثبات، فلا يتصف النشاط الشبابي بفورات تنطفئ؟ تتوفر كمية كبيرة من المعطيات لصياغة سياسات شبابية، لكن المعلومات بحاجة إلى تصويب وتوجيه وتطبيق ومتابعة. ولعل أفضل خلاصة ما قاله أحد المشاركين الشباب في الندوة التي نظمتها اللجنة الوطنية اللبنانية للأونيسكو: «لا تتركوا المثالية تنهار: لا أحد محبط: نعمّر بمثاليتنا» (ملحم خلف).

المصادر

(١) Louise-Marie Chidiac, Abdo kahi, Antoine Messarra (dir), *La génération de la relève (Une éducation nouvelle pour la jeunesse libanaise de notre temps,* (Beyrouth: Publications du Bureau Pédagogique des Saints-Cœurs, Librairie Orientale, 1989 - 1995) 4 vol.

(٢) *The national human development report Lebanon*, Youth and development, United Nations Development Programme (UNDP), 1998, 142p.

وصيغة معربة: **برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، التقرير الوطني للتنمية البشرية في لبنان: الشباب والتنمية ١٩٩٨**، (بيروت: أيلول ١٩٩٩) www.un.org.lb.

(٣) أنطوان مسرّة، «مناهج التربية الوطنية والتنشئة المدنية: فلسفة تجدد وبداية مسار تأليفاً وتدريباً وإبداعاً تعليمياً (١٩٩٦-١٩٩٨)»، في كتاب: وليد مبارك، انطوان مسرّة، سعاد جوزف (إشراف)، **بناء المواطنية في لبنان**، (بيروت: الجامعة اللبنانية الأميركية، ١٩٩٩)، ص ٢٢١ - ٢٥١.

- مناهج التعليم العام وأهدافها، الجمهورية اللبنانية، وزارة التربية الوطنية والشباب والرياضة، **المركز التربوي للبحوث والإنماء**، (بيروت: ١٩٩٧)، ٨٣٢ ص، ص ١-١٢.

- تعميم رقم ٢٣/م/٩٧ تاريخ ١/٨/١٩٩٧، تفاصيل محتوى منهج مادة التربية الوطنية والتنشئة المدنية، **المركز التربوي للبحوث والإنماء**، ٢٤ص.

Antoine Messarra, "The Rising Generation", *Mediterranean Social Sciences Review*, 1 (1), April 1993, 53 ` 69.

- "La jeunesse libanaise d'après-guerre et d'après-paix: Intégration ou aliénation?" ap. Antoine Messarra, *Le pacte libanais: le message d'universalité et ses contraintes*, (Beyrouth: Librairie Orientale, 1997), 252p., pp211 - 233.

- منير أبو عسلي، مقابلة حول المناهج الجديدة، **النهار**، ١٩/٩/١٩٩٧.

رياض جرجور وانطوان مسرة (إشراف) **التجدد التربوي في عالم متغير**، (بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، ١٩٩٥)، ٤٨٨ص.

رحاب مكحل، عبير الأمين وميسون سليمان (تنسيق)، **حوار الأجيال**، (بيروت: ١٩٩٧)، ٢٠٢ص.

د. جواد شيخ الإسلامي*

انقلاب ٢٢ شباط/فبراير ١٩٢١: حقبة مصيرية في تاريخ إيران

كانت الاتفاقية الإيرانية - البريطانية لعام ١٩١٩، والتي ألغيت بفعل جهود المرحوم السيد حسن مدرس الأصفهاني وقيادته الحكيمة، السبب الرئيس للانقلاب الذي شهدته إيران في ٢٢ شباط / فبراير ١٩٢١. وإذا كان احتلال ولاية جيلان الإيرانية من جانب القوات الشيوعية هو المحرك المباشر لهذا الانقلاب، فإن الاحتلال المذكور جاء كنتيجة مباشرة لإبرام اتفاقية عام ١٩١٩. فبعد أن عزز البلاشفة القادمون من القوقاز تمركزهم في جيلان، بدا واضحاً أنه لا يمكن إنهاء احتلال الولاية ما دامت الاتفاقية الإيرانية - البريطانية سارية المفعول، وكذلك ما دام موقع الاتفاقية وثوق الدولة ممسكاً بمنصب رئيس الوزراء في إيران.

بداية، اضطر وثوق الدولة إلى الاستقالة، ثم بادر رئيس الوزراء الإيراني الجديد مشير الدولة إلى تعليق تنفيذ الاتفاقية الموقعة مع بريطانيا. ولكن الحكومة الشيوعية، التي أقامها البلاشفة في جيلان، لم تسقط، بل إنها بادرت إلى غزو طهران. وفي ظل هذه الظروف الصعبة تبلورت ضرورة الإقدام على إجراء عسكري للتصدي للخطر الجديد، الأمر الذي مهد السبيل لانقلاب شباط / فبراير لعام ١٩٢١.

لا يسعنا في هذه العجالة استعراض كل الوقائع والمعطيات السياسية التي أدت إلى إبرام اتفاقية عام ١٩١٩ الشهيرة، والتي كان أول من تبنى فكرتها وزير الخارجية البريطاني في حينه اللورد كريزن إثر ثورة اكتوبر عام ١٩١٧ في روسيا.

كانت بريطانيا في حينه تفعل ما تشاء في الشرق الأوسط إثر هزيمة خصومها ومنافسيها القدامى (إمبراطورية روسيا القيصرية والإمبراطورية الألمانية والسلطنة العثمانية) في هذه المنطقة الغنية بالنفط، وانسحب كل منهم من ساحة التنافس بشكل أو آخر ليقدموا الشرق

* أستاذ مادة تاريخ الديبلوماسية الإيرانية في جامعة طهران.

الأوسط لبريطانيا على طبق من ذهب. فباستثناء سوريا ولبنان اللذين خضعا للانتداب الفرنسي، كانت سائر البلدان الأخرى في المنطقة (مصر والبحرين والعراق وفلسطين والأردن والحجاز والكويت وقطر، وكذلك السواحل المتاخمة للإمارات المتحدة الحالية) ترزح تحت النفوذ البريطاني. وكانت عجلة سياسة هذه الدول تدار بتوجيه من لندن.

أثار استقرار النظام الثوري الجديد في روسيا قلق حكام بريطانيا في الهند، والذين رأوا أن الشعارات المغرية للثورة، من قبيل مكافحة الاستعمار والرأسمالية وتحرير الشعوب من الاستغلال وتحطيم أغلال العبودية التي تكبل الكادحين في العالم، قد تتسرب إلى الهند عبر إيران وأفغانستان، وقد تؤدي إلى ثورات محلية خطيرة. لذا سعت بريطانيا لمواجهة المد والأفكار المنبعثة من النظام الثوري الجديد في روسيا خوفاً على مصالحها في هذه البلاد الشاسعة والثرية.

كانت إيران في تلك الفترة دولة قادرة على الدفاع عن حدودها والتصدي لنفوذ الشيوعيين الحديثي العهد دون دعم أجنبي، وبالتالي لم تكن هناك أية ضرورة لإبرام اتفاقية ١٩١٩. ولكن الحقيقة المؤسفة كانت عكس هذه التصورات، ذلك أنه لم يكن لإيران آنذاك جيش وطني موحد. وكانت قواتها العسكرية توجه من ضباط أجانب، إذ يشرف الضباط الروس على أقوى وأعتى قوة عسكرية في البلاد، أي قوة القزاق. وكان الضباط السويديون على رأس قوات الدرك. أما قوات (أسبيار) أو شرطة الجنوب التي تأسست نهاية عام ١٩١٦، فكانت خاضعة لتوجيه وتعليمات البريطانيين.

احتلت الأراضي الإيرانية على أيدي العثمانيين بعد بداية الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) مباشرة. ثم طردت قوات الحلفاء (الروس والبريطانيون) الأتراك من الأراضي الإيرانية ليحلوا محلهم حتى أواخر عام ١٩١٧، تزامناً مع ثورة اكتوبر في روسيا. ففي ذلك الوقت، أبعد لينين روسيا عن ساحة الحرب، وأعلن رسمياً أن فترة الحرب الامبريالية قد انتهت. وطلب وزير الحربية الروسية تروتشكي من القوات المسلحة والجنود الروس مغادرة ساحات المعارك والجلاء عن أراضي الدول الأخرى، وأمر القادة العسكريين بقتل كل الأمراء العسكريين في حال تمردهم على أوامر الدولة الجديدة، وطمأنهم إلى أنهم لن يتعرضوا للعقاب، بل سوف يتم تقديرهم وتشجيعهم. وهكذا انسحب الروس من ساحة المعركة العسكرية وسلّمت الأراضي الإيرانية لبريطانيا العظمى دون منافس.

في ظل هذه الظروف الاستثنائية، طرح اللورد كريزن فكرة إبرام اتفاقية ١٩١٩ مع إيران، بما يتيح لبريطانيا فرض انتداب غير مباشر على إيران شبيه بذاك الذي فرضته على مصر قبل أربعين عاماً وبنجاح تام، أي إقامة نظام استشاري في إيران خاضع لهيمنة لندن من دون احتلال أراضي إيران رسمياً. وهنا تجدر الإشارة إلى أن نظرية غرانفيل Grnavill. D.L.

المشتقة من اسم وزير خارجية بريطانيا (١٨٨٤) اللورد غرانفيل، والتي أعلنت بعد سنتين من الاحتلال العسكري لمصر، حددت صراحة أساس النظام الاستشاري في مصر، وذلك من خلال برقية أرسلها وزير الخارجية البريطاني للمفوض السامي السير ايفلين بيرينغ في مصر آنذاك، وأطلق عليها نظرية غرانفيل لاحقاً. وكان نصها: «بسبب المسؤولية التي تولتها بريطانيا العظمى في حاضرنا لتسيير شؤون المصريين، يرجى إفهام وزراء الحكومة وحكام المقاطعات المصريين بأن العاملين البريطانيين في مصر مضطرون إلى تنفيذ السياسة التي تم المصادقة عليها في لندن، وتقضي باستقالة كل من لم يكن مستعداً لتنفيذ قرارات الحكومة البريطانية من بين الوزراء المصريين وحكام المقاطعات...». وبحسب تعبير أحد الباحثين المصريين المخضرمين: «بعد قبول نظرية غرانفيل سرعان ما تحول المفوض السامي البريطاني السير ايفيلين بيرينغ في مصر إلى حاكم حقيقي. وهنا قامت في إطار الدولة وسياساتها حكومتان، إحداهما تتمثل في مجلس الوزراء الذي يحكم مصر ظاهراً، والأخرى (وفد المستشارين الإنكليز) التي كانت تملي على الوزراء والحكام الرسميين في البلاد من وراء الستار كيفية إدارة دفة الحكم... وبما أن القوات المسلحة كانت خاضعة لإشراف الضباط الإنكليز، وتساند تالياً المستشارين فقط، كان رأي المستشارين هو الذي ترجح كفته كلما حصل أدنى احتكاك بين السلطتين (الوزراء والمستشارين)، بحيث تتم إطاحة الحكومات الشرعية هناك على الفور».

كان المستشارون الإنكليز يتولون مناصب مساعدي الوزراء، وكانوا مكلفين بنقل التوصيات والتوجيهات اللازمة للوزراء المعنيين. لكن المعضلة التي فرضت نفسها آنذاك هي كيفية تنفيذ هذه التوجيهات. ولتجاوز هذه المعضلةبددت نظرية غرانفيل أدنى شكوك في هذا الصدد، وفرضت على الوزراء والموظفين الحكوميين المرموقين بمصر الرضوخ لتوصيات هؤلاء المستشارين، بحيث إن الانصياع لهذه التوصيات يعتبر بحكم الواجب، علماً أن عدم الانصياع سيؤدي إلى عواقب سياسية وخيمة للغاية، بما في ذلك ضرورة استقالة الوزير. ويقول لطفي السيد: «لقد وصل الأمر حداً لم يقتنع معه المستشارون بأن يحكموا من وراء الكواليس أو أن يملوا على الوزراء المصريين توجيهاتهم السرية فحسب، بل جردوا كذلك الوزراء المصريين من الصلاحيات والسلطات الشرعية علانية. وأصبح الوزير المصري أداة بيد المستشار البريطاني، إذ أن المستشار كان يهمل آراء الوزراء دون أدنى ملاحظة وقيود لينفذ رأيه وقراره...».

هذا هو النظام الاستشاري الذي كان اللورد كريزن ينوي تنفيذه في إيران من وراء اتفاقية ١٩١٩، إذ تنص المادة الثانية للاتفاقية على ما يلي: «تتبنى بريطانيا العظمى، بعد التشاور وإجراء المحادثات اللازمة بين الجانبين، إيفاد أي عدد من المستشارين والخبراء الذين ترى

حضورهم ضرورياً لدى حكومة إيران ليبدأوا الإصلاحات الضرورية في الوزارات والمؤسسات الحكومية. وسيتم تعيين هؤلاء المستشارين وفق عقود ثنائية بين الحكومة الإيرانية والمستشارين أنفسهم، وتخولهم الصلاحيات اللازمة والكافية». على أن يتم تحديد الصلاحيات في تلك العقود والمعاهدات المقرر إبرامها بين الحكومة الإيرانية وكل من المستشارين بصراحة.

كانت القوات العسكرية الإيرانية في هذه الفترة مكونة من ثلاث قوى متميزة، هي الفرقة القزاقية بإشراف الروس، وقوات الدرك التي كان يديرها الضباط السويديون، وقوات شرطة الجنوب «الأسبيار» التي كان يديرها الإنكليز تماماً. أما القوة الوحيدة التي كان كل عناصرها من الإيرانيين، فهي «اللواء المركزي» الذي يتولى مهماته الحرس الملكي، ولم يكن عدد أفراده يتجاوز الألف والخمسمئة عنصر «بحسب القائمة»، والذين كانوا يعانون من فقر وبؤس شديدين، وغير مؤهلين للقيام بالعمليات العسكرية بتاتاً. وكانت أهم خطط الإنكليز في إيران أثناء حكم أحمد شاه القاجاري هي دمج تلك القوى الثلاث ضمن قوة موحدة، وإخضاعها لقيادة أحد المستشارين العسكريين الإنكليز. وعليه كانت إحدى النيات الرئيسية للإنكليز في إيران بعد التوقيع على اتفاقية ١٩١٩ هي إقصاء الجنرال استراسلكي قائد قوات القزاق عن منصبه وطرده من إيران. وكان استراسلكي من الضباط الموالين للحكم الملكي في روسيا، ويعتبر نفسه مكلفاً الحفاظ على سلطة بلاده التقليدية في إيران، وهو ما عرف في ما بعد من خلال نصوص البرقيات السرية بين السفارة البريطانية في إيران ووزارة الخارجية في لندن. فضلاً عن أن قوات القزاق في إيران كانت أقوى من قوات الدرك ومن الأسبيار، وكانت تتمتع بخبرة أربعين عاماً في إيران، بما أنها تأسست في أواخر حكومة ناصر الدين شاه، فيما أسست قوات الأسبيار عام ١٩١٦. كما أن قوات القزاق أقدمت على فتح فروع لها على شكل وحدات القزاق المحلية في أغلب مدن إيران الكبرى.

كان استراسلكي يعتبر أن وصول نظام البلاشفة إلى السلطة في روسيا ظاهرة خاطئة سوف تزول بسرعة، ولو على المدى البعيد، لتستعيد حكومة روسيا سلطتها العريقة في إيران ثانية. وكان أحمد شاه القاجاري يحب هذا الضابط الروسي الكبير ويعتبره من الأركان الأساسية لسلطته. وكان الجنرال استراسلكي يحب أحمد شاه وكان مستعداً لإحباط أي مؤامرة عسكرية ضد سلطته من خلال بطش القزاق. لذا لم تعترف الحكومة الإيرانية بالنظام الجديد في روسيا، فأبقت على السفارة القيصرية في طهران. وبقي الضباط الروس الكبار على علاقة وطيدة بها، وهذا ما أثار قلق الإنكليز المصرّين على فكرة توحيد القوات وطرد استراسلكي من منصبه وإبعاده عن إيران. وكان وثوق الدولة ونصرت الدولة متفقين مع الإنكليز على هذه الخطة - حتى ولو استدعى الأمر القيام بانقلاب عسكري - ويعتبران أنها لا

تقبل التأجيل. وفي المقابل كان الشاه ومشير الدول يعتقدان أن الخطة البريطانية ليست لمصلحة إيران، ويران أن تنفيذ هذا المشروع وطرد استراسلكي وسائر الضباط الروس يتطلب وقتاً أفضل وفرصة أكثر ملاءمة. إلا أن الضغط البريطاني المتواصل أدى إلى تركيع الشاه، بينما صمد مشير الدولة على موقفه، وفضل أن يستقيل من منصب رئاسة الوزراء على أن يساهم في تنفيذ مشروع لا يؤيده ضميره. إذ كان يعتقد أن إبعاد الضباط الروس عن إيران يعني هيمنة الإنكليز على كل الشؤون العسكرية للبلاد، وهذا ما حدث فعلاً.

في هذا الظرف التاريخي الحساس كان الإنكليز يبحثون عن ذريعة تمكنهم من عزل استراسلكي وحل فرقة القزاق. ثم ما لبثت حادثة في شمال إيران أن أدت إلى تسهيل خطتهم، إذ نزلت قوات البلاشفة في أنزلي واحتلت مقاطعة جيلان، وأنشأت حكومة مشتركة بين ثوار الغابة والشيوعيين في رشت (مركز مقاطعة جيلان)، انتهت إلى نتائج حاسمة في مسار السياسة المقبلة للبلاد لتؤدي في نهاية المطاف إلى انقلاب شباط/ فبراير ١٩٢١.

كانت مشاكل لينين في بداية تأسيس النظام البلشفي لا تُعد ولا تحصى، فيما كانت الدول الغربية المنتصرة «بريطانيا وفرنسا» متحمسة لإسقاط النظام الجديد في روسيا، لأن الرأسماليين الإنكليز والفرنسيين الذين استثمروا في الصناعات والمشاريع العمرانية الروسية، كتصنيع السكك الحديد واستخراج المعادن وإنشاء المعامل وغيرها، كانوا يأملون الحصول على أرباح طائلة من جراء هذه الاستثمارات بعد نهاية الحرب وانتصار روسيا القيصرية، وكذلك المساهمة في المشاريع العمرانية الأخرى لصيانة وترميم الصناعات الروسية. ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام حكومة ترفض التعاون إطلاقاً مع الرأسماليين الغربيين، وتعلن صراحة أنها لن تدفع أي مبلغ كغرامة إلى الشركات الفرنسية والإنكليزية التي صودرت أموالها بعد الثورة. كما كانت الحكومات الأوروبية تنظر للنظام البلشفي اللينيني في روسيا بأنه عصابة إجرامية ليس لها أي نصيب من الرحمة والشفقة والإنسانية، لا سيما بعد المجزرة التي ارتكبها بحق أسرة قيصر روسيا المخلوع. لذا راحت تعمل على إطاحة النظام الروسي في أول فرصة ممكنة. وشهدت الدوائر الملكية البريطانية تصاعد مشاعر الغضب ضد لينين وبطانته، لا سيما أن الملكة الروسية الصريعة كانت حفيدة بنت الملكة فيتكوريا، ولها صلة وثيقة بالأسرة المالكة البريطانية.

في ظل هذه الظروف انتشرت القوات الإنكليزية والفرنسية فجأة في شمال روسيا بعد ثمانية أشهر من ثورة اكتوبر، وسيطرت على ميناء ارفانجل لإقامة حكومة مرتزقة أمسكت بزمام السلطة هناك حتى عام ١٩١٩. واحتل اليابانيون ميناء ولادي وستول من جهة الشرق الأقصى، وبقي احتلالهم هذا حتى عام ١٩٢٢. ولكي تتضاعف مشاكل لينين، تزعم أربعة من كبار الضباط القياصرة، هم الجنرال يودينغ والجنرال دنكين والجنرال فرنغل والأدميرال

كولجاك أفواج وألوية عسكرية بقيت وفية للنظام السابق ورفعت لواء الثورة والتمرد ضد السلطة. وتقدم الجنرال يودينغ بقواته حتى وصل إلى أسوار بطروغراد (مدينة لينينغراد). وهكذا بات النظام الجديد عرضة للانهيار. لكن ذكاء لينين، ودهاء تروتسكي التنظيمي، والذي كان قد تولى آنذاك منصب وزارة الحربية الروسية، أسفرا عن معجزة كانت مستحيلة آنذاك نظراً لظروف وأوضاع روسيا السائدة في تلك الفترة. فبادرا الاثنان إلى تأسيس الجيش الأحمر بسرعة فائقة ليسحق في خطوة أولى الأعداء الخارجيين ثم المحليين بالاستعانة بالقوات العمالية المقاومة لينقذوا النظام الروسي الفتي الذي كان على أعتاب الانهيار والسقوط. ثم انسحب الفرنسيون والإنكليز من الأراضي الروسية، واكتفى اليابانيون باحتلال ميناء ولادي وستول، ولم يتقدموا خطوة أخرى منها.

تفوق الجيش السوفياتي الفتي (الجيش الأحمر) في فصلي الربيع والصيف لعام ١٩٢٠. بعدما أعيد تأهيله بجهود تروتسكي، وأضحى قوة دفاعية عظيمة في كل الجبهات المحلية الروسية. وألقي القبض على القادة الموالين للنظام القيصري الروسي واحداً تلو الآخر وأُعدموا رمياً بالرصاص أو قتلوا، مما دفع بعضهم للجوء إلى النواحي الروسية التي لم تخضع لسيطرة البلاشفة الجدد. وكان الجنرال دنكين في جبهة الجنوب الروسية واحداً من هؤلاء القادة الذين لجأوا إلى آذربيجان الروسية بعد اندحار قواته في كريمة. فهاجمت القوات المسلحة البلشفية المزودة بالعتاد في حاج طرخان بادكوبه عبر البحر، وأطاحت حكومة أنجلوفيل الآذربيجاني المنتمي لحزب المساواة، وأسسوا حكومتهم الشيوعية محلها. وقبل وقوع دنكين وباقي قواته في فخ البلاشفة استقلوا ١٣ سفينة وتوجهوا بها نحو السواحل الإيرانية. على أن وصول الجنرال المناوئ للثورة وجنوده إلى انزلي في إيران وتواجد القوات العسكرية البريطانية في الأراضي الإيرانية أسفرا عن غزو جيلان الإيرانية من قوات الجيش الأحمر الروسي.

إلى قوات «أسبيار» التي كانت ترعى مصالح الإنكليز في جنوب إيران، كانت هناك قوة انكليزية أخرى تابعة لقيادة القوى الإنكليزية في بغداد تتحصن في انزلي للحفاظ على محور بغداد-بادكوبه العسكري. وكانت خطوط اتصالات هذه القوة تمر عبر مدن خانقين وكرمانشاه وهمدان وقزوين ورشت وانزلي، وتعرف بقوة شمال إيران.

مهاجمة جيلان على يد البلاشفة

بعد يومين من لجوء قوات دنكين في صبيحة الثلاثاء ١٨ آب/اغسطس ١٩٢٠ إلى إيران، كان قائد الأسطول الأحمر فنودور راسكالينكوف يطارد فلول هذه القوة، ووصل مع قواته إلى مدخل مستنقع غازيان، واستهدف ميناء انزلي بالمدفعية. وإزاء احتجاج العاملين بالميناء الذين استفسروا حول هذا الإجراء العدائي، رد القائد المذكور بأن السفن التي دخلت إيران تعود

للحكومة الثورية الروسية، وأنه جاء لاسترجاعها ولطرد الوحدات العسكرية الإنكليزية المعروفة بالـ(نور برفورث) المسيطرة على ممر انزلي ـ بادكوبه البحري. وكانت وزارة الحربية البريطانية قد أصدرت قبل ثلاثة أشهر من هذا التاريخ، أي في أواخر شباط/ فبراير ١٩٢٠، أوامر سرية إلى قائد نوربرفورث المرابط في ميناء انزلي، جاء فيها: «.. يرجى إصدار التوجيهات اللازمة للقوات التي ترابط حالياً شمال إيران أن يقوموا في حال تعرض انزلي للهجوم من الجيش الأحمر، ولو ظاهرياً، باستعراض عضلاتهم والإيحاء بإرادتهم وقدرتهم، بحيث يتغاضى الروس عن مهاجمة الميناء. وإن لم تجد هذه الخدعة نفعاً، وأقدم البلاشفة على إنزال قواتهم، لا ننوي مقاتلتهم، وعليكم اتخاذ الإجراءات اللازمة لتتمكن القوات البريطانية من الانسحاب من انزلي إذا اقتضى الأمر. وتزامناً مع انسحاب هذه القوات، عليها بذل قصارى جهدها لإعاقة تقدم البلاشفة نحو قزوين وطهران، مستخدمين ممر منجيل الوعر الصعب العبور». وقد نفذ قائد «نوبرفورث» هذا التوجيه وسلّم ميناء انزلي بعد إبرام الهدنة مع راسكالينكوف الذي استعرض في مقابلة مع مراسل جريدة **البرافدا** السبب الرئيسي لدخول الجيش الأحمر الأراضي الإيرانية بعد عودته من إيران على النحو الآتي: «بعد الإعلان عن تأسيس جمهورية آذربيجان الاشتراكية، وبما أني كنت أعلم أن روسيا السوفياتية وآذربيجان معرضتان لهجوم آخر من القوات البريطانية عبر قاعدة انزلي، قررنا استئصال جذور هذا التهديد من خلال الاستيلاء على الميناء وإرجاع السفن الروسية التي هرب بها دنكين إلى انزلي من أيدي الإنكليز وحرمان قوات «نوربرفورث» من السيطرة على قاعدة انزلي البحرية المهمة... وفي الساعات الأولى من صباح الثامن عشر من آيار/ مايو ١٩٢٠ اقترب أسطولنا إلى مدخل ميناء انزلي ومستنقع غازيان وأطلقنا نيران المدافع نحو منشآت الميناء... وفي شرق انزلي على مسافة ٩ أميال من الميناء، أنزلنا قوة استطاعت قطع الاتصال بين قوات الإنكليز ومدينة رشت تماماً، وفوجئت القوات الإنكليزية ولاحظت بأنها محاصرة بالكامل ووقعت في الفخ... حاولت هذه القوات بداية الصمود أمامنا، ووجهت سريتين من المدفعية لصد هجماتنا، لكن صفوفهم انهارت بعد أن أطلقت مدافعنا الحربية النار نحوهم، وشعروا بعدم وجود أي فرصة للنجاة. حينها أرسلوا عدداً من ضباطهم بأعلام بيضاء طالبين وقف إطلاق النار. قلت لمبعوثيهم إن الشرط الأول لوقف إطلاق النار هو تسليم ميناء انزلي فوراً وعدد من السفن الحربية ومستودعات ذخيرة وأسلحة حربية عائدة للنظام الروسي الحاكم. وأبلغوا نص إنذارنا الأخير إلى الجنرال الإنكليزي الذي طلب مهلة أخرى ليتصل بطهران، مستهدفاً تعزيز طلبه القاضي بأن يتولى في الوقت نفسه مسؤولية الحفاظ على المصالح البريطانية ورعاية المصالح الإيرانية. ولكن، وبعد ساعتين من تبادل هذه الرسائل، توجه حاكم انزلي إلى متن السفينة، وصرح بأنه جاء ليقدم التهاني والترحاب بوصول الأسطول الأحمر إلى ميناء انزلي نيابة عن الحكومة الإيرانية. وبعد إجراء المحادثات وافق على إخلاء ميناء انزلي وتسليمه لنا. لم

يتمكن الإنكليز قبل غروب شمس ذلك اليوم من استلام الرد الموعود من طهران. وعليه اقترحت على القائد الإنكليزي الجنرال شيم بين أني مستعد لقبول انسحاب الإنكليز سلمياً من انزلي شريطة أن يتم تسليمي كل الذخائر التي استولت عليها القوات الإنكليزية من قوات دنكين... وافق الجنرال الإنكليزي على طلبي ووعد رسمياً بالعمل بحسب رغبتي. وبعد استلام الذخائر سمحت للجنود البريطانيين بإخلاء ميناء انزلي دون أن تستهدفهم مدفعيتنا من الخلف شريطة أن لا تصطحب معها القوات الروسية التي لجأت إلى إيران مع دنكين إلى خارج المدينة. وقبل مغادرة أخر الوحدات العسكرية البريطانية ميناء انزلي، نزلت قواتنا من السفن واستولت على المدينة، حيث كانت حافتي شوارع المدينة مكتظة بالسكان الذين تدفقوا للترحيب بوصول الجيش الأحمر. وكانت الأعلام الحمراء ترفرف فوق أبينة المدينة. كان نصيبنا من الغنائم وفيراً، إذ استولينا فضلاً عن السفن والبواخر الحربية التي أتى بها دنكين إلى انزلي، على أكثر من ٥٠ مدفعاً بحرياً و ٢٠ ألف مدفع هاون، و ١٦٠ نبط قطن و ٨٠٠٠ نبط من النحاس، و ٢٥٠٠٠ نبط من قضبان السكك الحديد و ٤٠ سيارة صغيرة، وأكثر من عشرين جهاز لاسلكي بحري و ٣ أجهزة لاسلكية برية وست طائرات هيدروجينية وأربع فرقاطات... بعد الاستيلاء على انزلي، بدأنا محادثات مع الميرزا كوجك خان وحرضناه على التقدم من الغابة نحو مدينة رشت والسيطرة عليها. وما أن سمع الإنكليز المرابطون في رشت بهذا النبأ، حتى هربوا على الفور مذعورين، وتوجهوا نحو بغداد دون أن يلتفتوا إلى الوراء».

يعتبر الجزء الأخير لمقابلة راسكالينكوف أن الإنكليز لاذوا بالفرار ولم يلتفتوا وراءهم حتى وصلوا بغداد.. إلخ، مبالغة،لأن قوة «نور برفورث» تراجعت حتى مضيق منجيل بحسب التعليمات التي استلمتها قبل ثلاثة أشهر، لكنها لم تتحرك من هناك قط، وقد تصدت بنجاح تام لقوات الجيش الأحمر التي حاولت غزو طهران من مقر قيادتها، وأعطت للحكومة مهلة لكي يتسنى لها البحث عن حل للحفاظ على سلطتها.

كان الحماس لمقابلة الميرزا كوجك خان ذي النزعة القومية الدينية في إيران من أهم أماني راسكالينكوف بعد نزول قواته في انزلي وطرد القوات الإنكليزية، إذ كان الميرزا يقود آنذاك التنظيمات الفدائية ضمن نطاق الغابة. وكانت انتفاضة الغابة تتميز في مسرح التأريخ الإيراني بأنها لم تكن من حيث المنشأ مدينة لقدرة الروس، خلافاً لحركة آذربيجان الانفصالية التي ظهرت بعد ٢٥ عاماً من ذلك بزعامة جعفر بيشه وری. وعندما استقر راسكالينكوف على رأس قوات الجيش الأحمر بميناء انزلي، كان الميرزا كوجك خان يحظى بسلطة وقدرة في جيلان. ولهذا قرر الشيوعيون المنتمون لمجموعة العدالة في بادكوبه «أي الحزب الشيوعي لآذربيجان الروسية»، والذين قدموا برفقة راسكالينكوف أن يستغلوا سلطة وشخصية وأثر كلام الميرزا كوجك خان لصالحهم. فالميرزا كوجك خان كان قائداً ثورياً ملتزماً بالدين والصلاة، وقد بدأ

حياته كطالب علوم دينية، وبعد ذلك وضع العمامة والعباءة جانباً، ثم ارتدى ثوب الفداء والتضحية وحمل البندقية في منطقة جيلان لفترة سبع سنوات ضد الإنكليز وضد رئيس الوزراء العميل وثوق الدولة.

كان الميرزا مقاتلاً فذاً لا غبار عليه وطنيته وإيمانه وطهارته وشجاعته الخلقية. إلاّ أنه كان طيب القلب وصادق النية لا يعي تقلبات السياسة الدولية وأساليب الشيوعيين الدقيقة لاستغلال الموقف واحتكار السلطة، لذلك وقع فوراً في فخ البلاشفة بأسلوبهم الماكر، وكان لفترة قصيرة أداة لسياستهم في المقاطعات الشمالية بإيران، لكنه انفصل عنهم لأنهم كانوا يعملون ما يشاءون في جيلان، وأخذ يعمل لحسابه، وانضم ثانية إلى صفوف أتباعه المنتفضين في الغابة.

لا يتسع هذا المقال لتناول تفاصيل الإعلان عن قيام حكومة جمهورية جيلان الاشتراكية على نمط حكومة البلاشفة في روسيا، وإقامة حكومة إئتلافية بمشاركة شيوعي رشت وبادكوبه وقادة انتفاضة الغابة. لكن يكفي القول إن الميرزا كوجك خان كان يتولى في هذه الحكومة منصبين حساسين، هما وزارة الحرب ورئاسة الوزراء قبل عودة راسكالينكوف إلى روسيا، فيما كان إحسان الله عضو مجموعة العدالة في بادكوبه وزيراً للخارجية. واستمرت حكومة جيلان الإئتلافية لفترة ثلاثة أشهر ونصف تقريباً، لكنها انهارت بسبب التدخلات السافرة وغير الشرعية للجيش الأحمر في جيلان، وكذلك بسبب دعايات أعضاء الحكومة الشيوعيين المعادية للدين والقومية الإيرانية. فبعد أن بعث الميرزا كوجك خان رسالة إلى لينين يحصي فيها مخالفات الشيوعيين واحداً تلو الآخر، استقال من حكومة جمهورية جيلان الاشتراكية. وأراد بلاشفة مجموعة العدالة القبض عليه وإعدامه رمياً بالرصاص، لكنه تمكن من التوجه إلى غابات منطقة فومنات ليستأنف كفاحه ونضاله المستقل إلى جانب أنصاره القدامى. وبعد استقالة الميرزا وقع انقلاب في رشت يعرف بالانقلاب الأحمر في تلك الفترة. وتم طرد ونفي ثوار حركة الغابة من كل المؤسسات الحكومية أو إعدامهم بالرصاص. وقامت حكومة برئاسة إحسان الله خان، وكان جميع أعضائها شيوعيين، وتولى فيها الخالوقربان كرد منصب وزير الحربية، فيما شغل جعفر البادكوبئي الذي نزل من السفينة برفقة راسكالينكوف والذي يعرف بالسيد جعفر زاده أو جواداف وزارة الداخلية، لأن اللقب لم يكن مألوفاً آنذاك. وكان هذا الشاب الشيوعي الذي قدر له أن يلعب دوراً أكثر خطورة لصالح الاتحاد السوفياتي في إيران لاحقاً هو ذلك اللاعب السياسي المسمى السيد جعفر بيشه روى الذي قاد بعد ٢٥ عاماً حركة الحكم الذاتي بآذربيجان عام ١٩٢٥، مثيراً متاعب وهموم كثيرة لحكومة إيران.

كان استمرار الحكومة الشيوعية المتمردة في جيلان من المشاكل الرئيسة للحكومة

الإيرانية. ولم يكن أمام رئيس الوزراء الجديد مشير الدولة سوى خيارين: إما التفاوض مع احسان الله وأصحابه الشيوعيين في جيلان، وإما التباحث مع سلطات الكرملين في موسكو. وبما أن مشير الدولة أكمل دراسته الجامعية في جامعة موسكو وعمل كوزير مفوض لسنوات عدة في روسيا، فقد كان على دراية تامة بخصائص الديبلوماسية الروسية، ويدرك أن مثل هذه المشكلات يمكن معالجتها على نحو أفضل وسريعاً من خلال التفاوض المباشر مع الجهات الروسية الرفيعة المستوى، لأن احسان الله وبطانته لا يستطيعون اتخاذ أي قرار إلاّ بعد إحالة الموضوع على لينين ومكتبه السياسي مسبقاً، والعمل وفق التعليمات الصادرة. وعليه قرر مشير الدولة التفاوض مع صانعي القرار في موسكو وعدم الاكتراث بالضجيج والضوضاء التي يثيرها الشيوعيون المحليون الذين يوحون بأنهم مستقلون عن أية سلطة أجنبية. من هنا جاء تعيين مشاور المالك علي قلي خان الأنصاري سفيراً مفوضاً لإيران لدى موسكو وتخويله صلاحيات تامة لإجراء مفاوضات سياسية مع قادة الكرملين لإبرام اتفاقية صداقة بين إيران والاتحاد السوفياتي. وقد استغرقت هذه المهمة نحو تسعة أشهر تمخضت عن التوقيع على حلف عام ١٩٢١ بين إيران والاتحاد السوفياتي.

هزيمة القوزاق في الشمال ونتائجها

تزامناً مع هذه التطورات، قرر مشير الدولة معالجة مشكلة الشمال من خلال اللجوء إلى القوة لإعادة مقاطعة جيلان التي انفصلت عن البلاد سياسياً وإدارياً، أي عن الحكومة المركزية في طهران. ولحسن الحظ أبدى الشاه في تلك الفترة مشاعر عدائية تجاه سلطات لندن بسبب قطع راتبه الشهري من قبل الإنكليز، مما دفعه إلى دعم وتأييد القوميين الإيرانيين ورئيس الوزراء مشير الدولة. فتم اختيار الجنرال استراسلكي لقيادة العمليات العسكرية في الشمال، وهو آمر فرقة القزاق في إيران. وكان الشاه ومشير الدولة يعتقدان أن استراسلكي سوف يبذل قصارى جهده بسبب مشاعره الموالية للحكم القيصري للقضاء على الحكومة الشيوعية في جيلان. وحسب تعبير ملك الشعراء بهار «تعاون الشاه ومشير الدولة معاً واتحدا واستخدما قوى القزاق في شهر ذي القعدة عام ١٣٣٨هـ الموافق عام ١٩٢٠م، حيث تم تطهير منطقة مازندران من المتمردين. وفي السادس والعشرين من الشهر نفسه تقدم القزاق نحو مدينة رشت واستولوا عليها. وفي غرة ذي الحجة استولوا على اسماعيل آباد معقل البلاشفة الإيرانيين.

في هذه الفترة كانت قوة الشمال البريطانية «نوربرفوث» تتعامل مع قوات القزاق، وتمكنت من أن تستولي على اليوزباشجي بعد اشتباكات قصيرة لتدفع بالبلاشفة للانسحاب والتراجع نحو رشت. وفي السابع من شهر ذي الحجة ١٣٣٨ هـ، استعادت القوات الإنكليزية مدينة منجيل التي سبق وتركتها. واجتازت قوى القزاق التي كانت تتقدم أمام الإنكليز مدينة رودبار،

وأجبرت المتمردين (القوات الشيوعية العسكرية في جيلان) على الانسحاب نحو مدينة رشت، ثم طاردتهم في طريق رشت - انزلي. إثر هذه الانتصارات اضطلع الإنكليز بدور مريب، إذ يبدو أنهم أصيبوا بالخوف والذعر من أولى الفتوحات التي حققها الجنرال استراسلكي والتي كانت منافية لتوقعات وطموحات وخطة السلطات العسكرية الإنكليزية في إيران. لذا استدعوا قواتهم من أنزلي. ويقول الارمتياز اسميت مدير عام الخزينة في إيران «... عندما استدعت الحكومة البريطانية قواتها من انزلي وأفسحت المجال أمام البلاشفة، أضحى استراسلكي في نظر الإيرانيين قائداً عظيماً ارتفعت مكانته، واعتبروا أنه هو الذي أنقذ البلاد... وتلك الإجراءات جعلته مارد الشمال...». يعود هذا التقرير إلى أيام كان استراسلكي يطارد قوات جيلان المنهزمة فاتحاً. أما بعد أن سارعت قوات الروس إلى دعم المتمردين الإيرانيين وإنقاذهم من ورطة الهزيمة، فقد تضاءل حظه، مما حدا بالإنكليز للمطالبة بإقصائه عن منصب القيادة العامة لفرقة القزاق فوراً. وتأسيساً على ذلك، اقتنع الإيرانيون بأن بقاء واستمرار استراسلكي على رأس أهم قوة عسكرية في إيران فكرة خاطئة تعرض البلد للخطر في المستقبل. وطالب الإنكليز مشير الدولة بأن يقطع وعداً. لكن مشير الدولة رفض ذلك، وأسفر ذلك عن استقالة مشير الدولة واختيار المشير الرشتي فتح الله خان أكبر خلفاً له.

بعد سنتين من انتهاء الحرب العالمية الأولى كانت حكومة لويد جورج الإنكليزية تواجه ضغوطاً حادة من الرأي العام الذي راح يطالب باستدعاء الجنود الإنكليز من إيران. وكانت حجة المعارضين في بريطانيا آنذاك هي أن الدفاع عن عرش وحكومة إيران ليس مهمة الجنود الإنكليز، بما أن الإيرانيين لم يكونوا مستعدين لقبول اتفاقية ١٩١٩. وعلى هذا الأساس يجب أن يدافعوا عن وطنهم أمام هجمات الشيوعيين القادمين من الشمال، لأن دم الجندي الإنكليزي ليس رخيصاً إلى حد يراق في حرب مع الجيش الأحمر لاسترجاع أراضي الملاكين في جيلان. وعليه اتخذت وزارة الحرب البريطانية قرارها بأن تغادر القوات الإنكليزية الأراضي الإيرانية في الأول من نيسان/ابريل ١٩٢١ والعودة إلى بريطانيا.

إثر مغادرة القوات البريطانية الأراضي الإيرانية، تقدمت قوات احسان الله خان نحو العاصمة. لكن الإنكليز، ونظراً لمصالحهم الاقتصادية في الجنوب الإيراني، لم يكونوا ليسمحوا بأن يصبح الجنوب جزءاً من إقليم جمهورية إيران الاشتراكية وقسماً من روسيا الجديدة، فأعدوا، بتوجيه من السير برسي كوكس المفوض السامي البريطاني في بغداد، مشروعاً يقضي بالتخلي عن مناطق شمال البلاد من خلال إنشاء حكومة باسم «اتحاد الجنوب الإيراني» للحيلولة دون تقدم الروس نحو المقاطعات الجنوبية الإيرانية. وهكذا وضعت الثورة الروسية ونتائجها القادة العسكريين البريطانيين في إيران أمام خيارين مختلفين؛ فإما دعم مشروع السيطرة على طهران من الضباط القوميين واستخدام القوات المجتمعة في قزوين

لتنفيذ هذا المشروع، وإما التخلي عن طهران ووضعها تحت تصرف القوات الشيوعية، مهما كانت التبعات والنتائج السيئة لهذا التصرف، بما في ذلك تمزيق إيران.

في خضم هذه الظروف بادر أفراد فرقة القزاق البالغ عددهم ٢٥٠٠ شخص إلى استجماع طاقاتهم وقواهم القتالية مجدداً، وباتوا بفضل الأسلحة الحديثة التي وضعها الإنكليز تحت تصرفهم قوة عسكرية منظمة وفاعلة قادرة على السيطرة على طهران قبل مغادرة القوات الإنكليزية ودون أي تباطؤ لتحبط خطة إحسان الله خان وشيوعيي جيلان. ولتنفيذ هذه الخطة قررت السلطات العسكرية البريطانية في قزوين البحث عن قائد جديد ومؤهل يمكنه القيام بهذه المهمة الخطيرة. ووافق العميد رضا خان على تولي هذه المهمة، وأعلن استعداده لمهاجمة طهران على رأس قوة قوامها ٢٥٠٠ مقاتل. ففي ٢٠ شباط/فبراير ١٩٢١ أصبح ٢٥٠٠ مقاتل من القزاق الإيرانيين الذين تم إعدادهم وإعادة بناء طاقتهم على مدى الأشهر الأربعة الماضية في قزوين تحت قيادة العميد رضا خان على أهبة الاستعداد، وانطلقوا نحو طهران ووصلوا في الساعات الأولى من صبيحة يوم ٢٢ شباط/فبراير ١٩٢١. وهنا انضم شاب ذو عزيمة جادة يدعى سيد ضياء الدين الطباطبائي إلى مخيم القزاق، ووصل إلى طهران بصحبة الإنقلابيين. وفي أول حكومة وصلت للحكم بعد الإنقلاب، تولى هذا السيد الشاب منصب رئاسة الوزراء في إيران.

كان الحدث المعروف بانقلاب ٢٢ شباط/فبراير ١٩٢١ في التأريخ السياسي الإيراني ناتجاً من رد فعل الضباط القوميين الإيرانيين للحيلولة دون استيلاء شيوعيي جيلان على الحكم وعلى شؤون البلاد. إذ كانت إيران بلا شك ستتعرض للتمزيق في حال سيطرة هؤلاء على الحكم. فقد كان كبار ضباط القزاق الإيرانيين، وعلى رأسهم العميد رضا خان، أمام اختبار صعب وشاق للغاية، فإما الانقلاب العسكري أو التقسيم. وتفادياً لتقسيم إيران كان ينبغي فتح طهران قبل جلاء القوات الإنكليزية، لأن انقلاب ٢٢ شباط/فبراير جاء قبل أربعين يوماً من موعد الإنذار المحدد لجلاء القوات البريطانية. ولو لم يقم رضا خان بغزو طهران، لبادر شيوعيو جيلان بقيادة احسان الله خان والخالو قربان إلى السيطرة على العاصمة.

صحيح أن انقلاب ٢٢ شباط/فبراير أسفر عن حكم رضا خان الاستبدادي الذي دام عشرون عاماً في أجواء انعدمت فيها حرية التعبير والآراء السياسية. ولكن تنبغي الإشارة إلى أنه أتاح الحفاظ على الوحدة السياسية ووحدة أراضي هذه البلاد الشاسعة بعد انقراض السلالة البهلوية لتبقى حدودها كما كانت دون مساس أو تغيير، وتحل محلها الجمهورية الإسلامية الإيرانية بمكانتها وموقعها.

إصدارات - قراءات

- الحداثة ومعاداة الحداثة في إيران
- أيديولوجيا الحداثة
- العربية حول العالم
- مجموعة من الكتب العربية والفارسية والأجنبية

عباس ميلاني

الحداثة ومعاداة الحداثة في إيران

الحداثة ومعاداة الحداثة في ايران لمؤلفه عباس ميلاني هو من المؤلفات التي تم نشرها حول الحداثة في ايران. والكتاب في الأصل يضم عدداً من المقالات التي تمت طباعتها منفردة من الكاتب، وفي حقول مختلفة تتصل بالحداثة، ثم تم جمعها في كتاب واحد يحمل العنوان أعلاه، وقُدّم للمهتمين والباحثين في حقل الحداثة.

عام ١٩٩٥ بادرت دار النشر «بازتاب» بطبع سبع مقالات منها في ألمانيا بمجلد واحد بعنوان **بحوث حول الحداثة في ايران**. بعد ذلك بثلاث سنوات، وفي ألمانيا بالذات، بادرت دارا النشر «كردون ونيما» بطبع كتاب **الحداثة ومعاداة الحداثة**. كما تمت اضافة مقالتين إلى الكتاب الذي نشر سابقاً في مجلة **التعرف على إيران**.

الكتاب يركّز أساساً على موضوع الحداثة وينطوي على نهج جديد في الكتابة، اذ يبدأ الكاتب بطرح سؤال أساسي: ما هي الأسباب التي أدت إلى توقف أو تأخير الحداثة في ايران؟ يعتقد الكاتب إن تفاعلات هذه القضية تعد احدى مشاكل تأريخنا، اضافةً الى تلك الأوضاع التاريخية والاقتصادية التي يستند إليها ميلاني. إذ لا يوجد دليل قاطع يتيح أن نجزم بأن الأوضاع التاريخية والاقتصادية، في العالم وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هي التي أدت إلى ظهور تجربة الحداثة، أولاً في الغرب أو في الشرق، أو في دول أخرى كإيران، لا سيما أن ما يستشف من واقع التأريخ أن الحداثة ظهرت بادئ الأمر في الغرب وعمت وشاعت في كل مكان، على حد تعبير ميلاني.

يرمي عباس ميلاني من بحثه هذا أن يربط بين الحداثة والتخلف، ويرى أنّ تخلف إيران لم يكن وراءه الاستعمار «بما أنه يقر بأن الأستعمار هو جزء من واقع الحال»، بل إنه يبحث عن عوامل داخلية كانت هي السبب في ظهور حالة التخلف. ومع هذا الإفتراض، فإنه يعتمد على فرضية معقولة يستقي منها مبتغاه. وهنا تتبلور شبه فرضية تقول إن هناك أسباباً سياسية وثقافية واقتصادية داخلية مهمة ساعدت ليس في الهيمنة الاستعمارية فحسب، بل تحولت

إلى عامل إندثار وتبدد للحداثة في إيران. وهنا يبادر الكاتب إلى طرح وتعريف موضوعات من مفاهيم ومصطلحات الحداثة. وهو يظن أنه يمكن تعريف الحداثة بأنها عبارة عن سلسلة متراصة من التطورات الاقتصادية والثقافية والمذهبية، بما في ذلك المعرفة والجمال والعمارة والأخلاق وحب معرفة الذات والسياسة. إذ أنّ القاسم المشترك لكل هذه التطورات هي النزعة الفردية التي تقر - في نهاية المطاف - بقبول ومراعاة الحقوق الطبيعية الكاملة غير المجزأة للفرد.

وفي الوقت نفسه، فإن الحداثة تتصل وترتبط أساساً بالاقتصاد الرأسمالي، وتتفاعل مع السياسة العرفية، وتحدد المذهب وتجعله ساحة للمعنويات تحض الإنسان، كما تروج الشك، وتأخذ بالفكر العقلاني، وتدعو الناس للمشاركة في الحياة السياسية، وتمتزج أساساً بآفاق وأجواء موسعة تعتبر خاصة وبعيدة المنال عن الحكومة. وفي عصر الحداثة، فإن الأساس والمنطلق الوحيد لشرعية الحكومة والقانون هو وجود نوع أو شكل من أشكال الاتفاق الاجتماعي نابع بالذات من مبادئ الارادة الجماعية والسيادة الوطنية. والحكومة المتجددة لا تقبل إلاّ بهذا الاتفاق الاجتماعي. فهي خادمة الشعب وليست وصية عليه، وإنّ إقالتها أو تعيينها لن يكون بمشيئة الملكوت، بل رهن برغبة وإرادة الشعب نفسه. كما أن لهذا الكتاب منهجاً خاصاً به يندرج تحت عنوان «نزعة التجدد التاريخي». إذ يأخذ صيغة مهمة من منطلق أن بعض الكتّاب الذين اتخذوا موقفاً مضاداً من النهج، ولا يعتبرون أنفسهم ملزمين به أو خالفوا أطروحة النزعة الفردية والنظرة الوحدوية إلى التأريخ من أجل الدخول في بحوث العادات والتقاليد والحداثة في إيران. وهنا يجدر بنا أن نشير إلى أن التأقلم مع الحداثة التأريخية يعتبر منهجاً جديداً في البحث الحاضر أمامنا.

يقول ميلاني «إن إسباب تناسب هذا النهج من أجل دراسة موضوع الحداثة في إيران يأتي في كونه منساقاً للتأويل من منطلق إلقاء نظرة جديدة أخرى على البحوث الثقافية والسياسية لعصر أوروبا الجديد». ونظراً إلى البحوث الآنفة الذكر، فإن ما يهدف إليه ميلاني هو ايجاد نوع من الحداثة الفكرية والتطرق إلى النصوص القديمة واعادة بناؤها في اطار هذا السياق، والمدعو لهذا التأطير عليه أن يبتعد عن التقاليد. وبما أنه قد تعرف عليها، فبوسعه أن يصوغها مندمجة مع حداثة الثقافة العالمية أو يبادر إلى تركيبها كي يخلق منها منظراً يحافظ على إطارها التقليدي والعالمي معاً. ومع الإدلاء بهذه التوضيحات نرجع إلى مقالاته في الكتاب وعناوينها التي يرى أنها خطوة باتجاه الحداثة.

«بداية تجربة الحداثة في إيران»، ويشتمل على: «التأريخ في التأريخ البيهقي، تذكرة الأولياء والحداثة، السعدي وسيرة الملوك، رستم التواريخ والحداثة)، والتي تطرق إلى كل منها في مقالات مستقلة.

فمن وجهة نظر ميلاني، يعود تاريخ البيهقي إلى فترة أطلت من خلالها أولى اطلالات الحداثة في إيران، حيث يركز، فيما يصبو إليه، إلى النزعة الذاتيه لتأريخ البيهقي. على ان ما

يهدف إليه ميلاني في هذا المقال هو دراسة فلسفة التأريخ وطريقة البيهقي في كتابة التأريخ، وكذلك الحديث عن بعض التطلعات والأحداث الاجتماعية الناتجة من هذه الرؤية والنسيج الروائي واللغوي اللازم لها، وبالتالي بيان كيفية علاقة هذا البحث بالحداثة. وكما يعتقد ميلاني، فإن البيهقي يتناول من خلال تاريخه واحة الفلسفة. ومن هذا المنطلق، فإن حداثة فكر البيهقي وريادته في هذا المجال منقطعة النظير، إذ ينفرد بها وحده. ونذكر منها على سبيل المثال اشاراته إلى علم النفس، بحيث لم يسبقه احد في الغرب في هذا المجال. كما كان منقطع النظير في ايران والغرب في ما يتعلق بكيفية كتابة احداث التأريخ. ففي عصره كان المؤرخون الغربيّون مهتمين بكتابة تذكرة الملوك بدلاً من كتابة التواريخ الأجتماعية. فالبيهقي يعترف أن روايته عن التأريخ تعد مقبولة عند النخبة لا العوام. ورداً على مَن يدّعي بأن البيهقي كان عارفاً بمبادىء كتابة التاريخ الحديث، نرى أن ميلاني لا يفنّد هذه الادعاءات، بل يراها ضرورية عند إعادة صياغة الفكر. فعند مراجعته لأفكار فوكو حول نظام الحقيقة، يقول في جملة واحدة «كان البيهقي محرراً لرواية خاصة عن الحقيقة. وهذه الرواية ـ وحسب مقتضيات المصالح الخاصة والظروف التأريخية لعصره، ظهرت وتشيئت. ومن المفروض ـ في الوقت نفسه ـ دراسة واستخراج حقيقة البيهقي من خلال تأريخ الماضي والحاضر مع امعان النظر في زواياها والتدقيق في خباياها لنقف على خيوط حقيقته المعقدة». من جهة أخرى نرى أن البيهقي قد استخدم لغة مزدوجة في كتابه، وتعامل مع بعض الشخصيات، مثل السلطان مسعود، بشكل مزدوج. فتارة يهاجمه وتارة يمدحه، مما يدل على تحديات عصره للسياسيين آنذاك والمضايقة عليهم. ونرى هذا النهج سائداً عند كتابته لوقائع التأريخ آنذاك. إذ يرى أنَّ هذا الأسلوب لا يتفق مع طريقة أبو ريحان العقلاني، ولا يتماشى مع المبادئ العلمية عند الأخذ بحقيقة الأمور، بل هو أقرب إلى الأطر المألوفة للحديث الإسلامي. إن النسخة الأساسية لحقيقة رواية البيهقي تتمثل في ثقة واعتماد الراوي. والمعيار هنا هو عقل الراوي، بيد أن المشاهدة تعد المحور الأساس في الحقائق العلمية. وبهذا نرى أن العقلانيين يؤكدون على ضرورة التشكيك والنظرة الفاحصة، فضلاً عن تدقيق ودراية المستمع. وإلى ما ذكر، فإن الحقيقة العلمية تستلزم وجوب إنشقاق جذري بين العاقل والمعقول. وتأسيساً عليه، فإن تاريخ البيهقي هو تاريخ محوره الحديث وتاريخ السلف. فمن هذا المنطلق كان ميلاني يشير فقط إلى هذا الجانب، ويقول بحذر «كان البيهقي يقول الحقيقة كما كان يتبع الأسلوب العلمي في كتابة التأريخ. ويبدو أنه قد توصل إلى هذه النتيجة بعد اطلاعه على النظرة الغربية للحداثة، والتخلي عن السابق الذي اعتمده من قبل. وكان يعتقد أن من نتائج الحداثة ظهور نوع من الاستقلالية في التأريخ، منفصلاً بذلك عن تأثير العلوم الشرعية والفلسفية ومشاهدات المؤرخين العينية. وبذلك، فإن عملية نقد وتحليل التجربة البشرية في مجال الاجتماع حلت محل نقل تفاصيل حياة طبقة الأشراف والملوك والرؤساء». كان ميلاني يعتقد أن البيهقي مهد المقومات الأساسية لعلمية التغيير والتحول، ولكن عملية ومسيرة التغيير هذه توقفت في إيران في وقت كان الغرب مشغولاً بالكتابة في الشؤون العامة ومركزاً

على الكتابة العقلانية، بينما نرى أن كتابة التأريخ في إيران كانت في خطواتها الأولى وتجسدت في كتابة الدرة النادرية. ويرى الكاتب مفاتيح اخفاق الحداثة في إيران في هذا المنعطف.

من جانب آخر، يقوم الكاتب بعملية مقارنة بين أسلوب كتابة التأريخ عند البيهقي واسلوب كتابة التأريخ العقلاني، ويقول «إن التأريخ هو نتاج وصناعة البشرية جمعاء، بينما يرى البيهقي ان التأريخ يجري بتخطيط وبرمجة من قبل الله سبحانه وتعالى». ولا يتساءل ميلاني هل أن البيهقي يعتقد بأن إرادة الإنسان لها دور في صناعة التأريخ أم لا؟ أم أن القضية هي إجتماع بين إرادة الإنسان والإرادة الإلهية. ولا يدع الكاتب للنص أن يفصح عن نفسه ناطقاً. على أية حال، إن ميلاني يفهم بأن رأي البيهقي هو نوع من الجبر والاختيار، وأنه ضرب من الشك الفلسفي. إن الكاتب يربط مسألة كتابة التأريخ مباشرة بالشؤون السياسية، وهذا ما نراه جلياً في مسألة مسعود وقصة بوذرجمهر. إنَّ نصوص البيهقي التأريخية لا وضوح فيها لمكان التوسل والاستعانة أو تدّخل المشيئة الإلهية. وعلى أية حال، فهو جهد ذكي لعرض مسألة نقائص الملوك وتبريرها من خلال ذلك. وفي مكان آخر يقوم بازاحة الستار عن عدم كفاية مسعود، وينسب كل ذلك إلى المشيئة والإرادة الإلهية.

إن البيهقي باتباعه لهذا الأسلوب الذكي، تحدى الإستبداد السياسي. وهو ما ينسجم مع لجوء الناس في ذلك الزمان إلى الاستفادة من لغة الأساطير لطرح ما لديهم من إشكالات. على أن الاعتراض دليل على وجود هذا الإستبداد. ويظهر مما تقدّم ان عدم فصل التأريخ عن علوم الشريعة والفلسفة وكتابة التذاكر في عصر البيهقي، وعدم جعل ارادة الإنسان كمحور أساسي، أدّى إلى فشل تجربة الحداثة في إيران. والملاحظ إن ميلاني يشير إلى أن كتابة التاريخ أخذت نمطاً واحداً، ولا يريد أن يحمل رسالة جديدة بإضفاء اسلوب جديد لكتاب التاريخ.

على أي حال، ساعد البيهقي المؤرخين وعلماء الاجتماع في التعرف على الأسباب التي حالت دون تحقق الحداثة في كتابة التأريخ. هذا ويتطرق البيهقي في مكان آخر إلى سيطرة الأتراك والعرب، وبتعبير آخر إشتعال فتيل الحروب التي وقعت بين سكان القبائل المتنقلة والشعوب المتحضرة، إذ يرى أن هذه الأحداث أدت جميعها إلى اخفاق التنمية في إيران. وفي ظل هذا الوضع، فإن تاريخ البيهقي لم يذكر للمرأة أي دور، وكأنها كانت غائبة عن الذكر، وهذا بحد ذاته يدل على غياب تواجد المرأة الحقيقي (حسب تعبير ميلاني) وإبتعادها عن الساحة العامة. لذا يمكن اعتبار تاريخ البيهقي أو تسميته بتأريخ الرجال فقط، علماً أن المقاييس السياسية في الوقت الحاضر تعتبر حضور المرأة وحريتها في الوسط الاجتماعي من أبرز مظاهر الديموقراطية في المجتمع.

ويشير الميلاني في مقالة «تذكرة الأولياء والحداثة» نقلاً عن الكتاب المذكور إلى دور التصوف المهم في مواجهة التعصب الفكري، ويتساءل بعد كل هذا السعي والنضال: لماذا

يتحول التصوف إلى أداة للتمزق والانقسام، ويسعى للوقوف أمام العقلنة ومحاربة المباحث العقلية، وبات عقبة في وجه تقدم العلوم المادية والطبيعية؟

إن بحث ودراسة كتاب **تذكرة الأولياء** بحسب رأي ميلاني، وهو أحد أشهر وأهم كتب الصوفية، يؤدي بنا إلى التعرف على أحد أركان الثقافة الإيرانية وأبرز كتبها المعنوية. وتأتي أهمية الكتاب هذا للمجتمع الغربي تأريخياً، لأن تأليفه في إيران تزامن مع بداية تجربة الحداثة في الغرب. ويشير ميلاني لدى دراسته لكتاب **تذكرة الأولياء** إلى المواضيع الأساسية التي تطرق إليها الكتاب كموضوع اللغة والنثر الشعري الذي قدمه عطار، واضفاء الروح الفلسفية للتصوف، والصياغة الروائية لأبواب **تذكرة الأولياء** ووقائع كل ولي من الأولياء، وأقوال الأولياء والتشابه في صياغة أبواب الكتاب الفلسفية. وكان بحثه هذا لتبيين صيغة واسلوب كتاب **تذكرة الأولياء** الفلسفي. إن الحداثة بهذا المعنى ستجعل الفكر الديني ذي شعبية كبيرة. ولكن النثر الموجود في الكتاب عسير الفهم على عامة الناس، مما يجعل هؤلاء لا يتفاعلون معه. ويقول العطار إن القرآن الكريم والروايات والأحاديث كتبت باللغة العربية، وخارجة عن متناول عامة الناس، فكتبت كتاباً باللغة الفارسية ليسهل على العوام تناوله وفهمه.

أما في الغرب، فإن شعبية الفكر الديني، بعد اخراجه من أيدي الأساقفة، فقد اقترنت وتزامنت مع الحداثة التي ولدت في رحم الفكر البروتستانتي. ولو أجرينا دراسة مقارنة بين كتاب **تذكرة الأولياء** والفكر البروتستانتي، فإننا سنرى ان التصوف كالبروتستانتية استطاعا كلاهما تعميم الفكر الديني على كل الطبقات في المجتمع ونزعه من أيدي الخواص. وبما أن جوهر التصوف بقي مختصاً بنخبة من الناس. إذ أنَّ جوهره يقوم بذم الدنيا، ويرغّب في العلم المعنوي (عالم الملكوت). و لهذا يمكن أن نقول إنه سار في الجهة المخالفة للحداثة.

ثمة نقطة أخرى حول كتاب **تذكرة الأولياء**، وهي أن جميع المطالب قد صيغت بنمط وأسلوب فلسفي لناحية الصياغة والسبك. بيد أن اثارة السؤال معدومة فيه، لأن الحقيقة مقتصرة على الأولياء فقط، ونحن العوام لا نغترف من ذلك الكتاب إلاّ قليلاً، وبقدر طاقاتنا وكفاياتنا، بينما لا ينطوي الأمر على هذا النمط في الحداثة. ويمكننا الاستفادة من الصياغة الفلسفية لتذكرة الأولياء لدراسة مسألة الحداثة. ويذهب ميلاني إلى أن الإنسان والمجتمع، ولأجل مواكبة الحياة الاجتماعية، بحاجة إلى التمسك بأسطورة كيفية الخلق، متمتعاً بنظرة كونية وأخلاقية.

إنَّ بعض الأفكار يمكن أن تصبح نموذجاً وهدفاً على المستوى الفردي، في حين لا تفيد على المستوى الاجتماعي. ويظن ميلاني أن كتاب **تذكرة الأولياء** يحتوي على هكذا أفكار بين طياته. وعند مقارنتنا لتأثير التصوف خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادي في ايران وتنميته ، مع تأثير العرفان المسيحي، فإننا نلاحظ أن العرفان المسيحي قد فتح الطريق أمام ظهور البروتستانتية. إذ أصبح العرفاء في تلك الفترة ملجأ يأوي إليهم الناس، مما جعل نقاد الكنيسة يهاجمون العرفاء، لأنهم لعبوا دوراً مهماً في إضعاف قدرة علماء الدين

المسيحيين. أما في إيران، فإن حركة التصوف زادت، على العكس، من قدرة علماء الدين فيها. وكلام ميلاني هذا - من دون التطرق إلى السبب الرئيس لهذه الظاهرة - يبقى مبتوراً، في حين يعترف بضرورة إجراء دراسة شاملة لمعرفة الجذور التاريخية والثقافية لهاتين التجربتين المختلفتين، ولا يرى في نفسه القدرة على إجراء هكذا دراسة.

ويواصل ميلاني الخوض في مسألة البناء الفكري ودراسة العلاقة بين الحداثة وكتاب **تذكرة الأولياء**، فيقول «إن الكتاب لا يولي أي إهتمام لوجود الإنسان في هذا العالم، ويحقرّ الفردية ويذم الفخر، ويعتمد بشكل كامل على الكشف الشهودي كمصدر من مصادر المعرفة، ويؤكد على العجز العقلي والابتعاد عن الناس وتفضيل العزلة على العيش داخل المجتمع، والتشكيك في فائدة اللسان والمعاشرة مع الناس. ونستنتج أن هذا التفكير سينتهي إلى منع الفكر السياسي من التحرك، وعدم الإهتمام بشؤون وحقوق الناس المادية في المجتمع. إن الرؤية البصرية والتعقل لا يُفيدان إلاّ في ظل الكشف الشهودي والرؤية القلبية، وأن هذه الفكرة تغفل ضرورة إيجاد المجتمع المدني، وأن لا مكان لأهمية اللسان في المجتمع. وبهذا، فإن قضية المعاشرة والاختلاط بين الناس داخل المجتمع، والتي تعتبر من أهم الأسس في المجتمع المدني، تفقد أهميتها وضرورتها.

وقد أبرز الكتاب صفة الله سبحانه وتعالى القهارية، وأنه لا شريك له، وأن أي سؤال يطرح سوف يجاب عليه من خلال الصفة الا لهية. فالخوف والرجاء صفتان تؤثران بصورة مشتركة ومتداخلتان. طبعاً، إن هاتين الصفتين لا يكتفي بهما الصادقون الفائزون. فلأجل الخلاص من العذاب والعقوبة الإ لهية، لابد من دوام الإحساس بالحزن، والاستغناء عن الحاجة إلى الناس، ومن بين ذلك حزن التذكر الذي هو بدوره حزن المعرفة الوجودية. ويضاف إلى ذلك حزن ترك الدنيا، لأن الدنيا إنما هي جيفة ولا تساوي شيئاً حتى يقوم الصوفي بذمها. فالصوفية ومن اتسم بها في التذكرة تدعو إلى ترك الدنيا وكل ما فيها... تركها لأصحابها، وبالنتيجة يترتب على ذلك نبذ العمل السياسي. ومن خلال ذلك نتعرف على مدى الكراهية التي يثيرها التصوف في أصحابه في إضعاف الفكر السياسي بايران. والمعروف أن الصوفيين ينادون دائماً بالتسامح والتساهل، ويخالفون تنبيه الآخرين من طريق الاستفادة من وسائل الاكراه والقوة والقتل. وكانوا يعتقدون أن اليهود والنساء محرومون من هذا التسامح والعشق الإلهي». لم يوضح ميلاني سبب هذا الاستثناء، ولم يتطرق إليه في بحثه، ولماذا هذا التناقض، على الرغم من رأيهم السابق بضرورة التسامح والتساهل مع أبناء الدنيا.

والمقالة الأخرى كتبت بعنوان «مدخل في بحث سعدي والحداثة». وا لهدف منها قراءة جديدة في الباب الأول من **روضة سعدي**. ويطرح الكاتب السؤال التالي: هل يمكن الحصول على نظرية سياسية وفلسفية واحدة من خلال الباب الأول من **روضة سعدي**؟ الكاتب حصل على جواب إيجابي لسؤاله من خلال تقويمه لهذا الباب، وأشار إلى نقده لآراء هنري ماسه وعلي رشتي وآخرين. والغرض من ذلك توضيح العلاقة بين أساس هذا الفكر الذي تحتويه

روضة سعدي وتجربة الحداثة. ويعتقد ميلاني أن فكر سعدي وسياقه وصياغة إسلوبه ولغته تلتقي - في أوجه عدة - في اتجاه واحد ونسق واحد مع الحداثة. لم يكن سعدي، بفكره في تلك الفترة التاريخية، متأخراً عن المفكرين الأوروبيين، بل كان متقدماً عليهم، وقد وجد الأصول المؤدية إلى الحداثة، وإستعملها في تأليفاته وآثاره. ومن جملة هذه الأصول: الاصلاح الديني، ودخول اللغة العصرية في الساحة الأدبية ومدح الإنسان، والبحث حول مسألة مدح وذم الغنى والترف، وإيجاد الحداثة على أساس التراث، واستخدام اللغة الفارسية باعتبارها أساس ا لهوية الوطنية الإيرانية، وبساطة الكتابة، وخلق الشخصية، والنظر إلى الباطن، وابراز الوجود الشخصي والتعددية الفكرية، والاعتقاد بالتساهل والتسامح، والإعتقاد بالحوار. أما في مجال الحداثة السياسية، فقد إحتوى الباب الأول من **روضة سعدي** على خصوصيات متميزة، منها ظلم الملوك وتعسفهم، وتقديم الموعظة لهم من طريق مواعظ الشاهنامة وبزرجمهر، وعدم الإشارة إلى حكومة العلماء أو دور العلماء في الحكومة، وعدم تبرير المفاهيم الأساسية بواسطة الشريعة المقدسة، وعدم ذكر مشورة الملوك والسلاطين مع العلماء، وفصل الدين عن السياسة. وكانت هذه البحوث من المواضيع التي أشار إليها الكاتب.

لم يفرّق ميلاني بين اللادينية والعلمانية الجديدة، ويرفض كذلك إدعاء البعض حول موضوع إمكان إحتواء فكر سعدي على الحكومة الولائية. وحول موضوع الشرعية السياسية وأركانها، يقول الكاتب «إن آراء الشعب هي الأساس الوحيد في المشروعية السياسية للحكام، وتطرح أصل المساواة بين بني البشر». ويقارن ميلاني هذه القضية مع قضية **العقد الاجتماعي** لروسو. ولا يُعلم لماذا اعتمد ميلاني على هذا النوع من النظريات **العقد الاجتماعي** التي تنتهي إلى الاستبداد، ويحاول اعتماداً على الفصل الأول من كتاب **الروضة** طرح افكار ديموقراطية، متبنياً آراء هانسر وبالاك.

وفي هذا السياق يكتب ميلاني بعد الاشارة إلى تأليف هيغل عن موضوع المالكين والعبيد، فيقول «إنَّ هيغل كان يقول إنَّ أي عبد (أي كل واحد من الرعية) سوف يؤله الملك، لأن البنيان الأساسي قائم على الرعية (العبيد). أما معنى الملك، فإنه لا يتأتى إلاّ من خلال وجود الرعية (العبيد)». يرى ميلاني أن سعدي يعدُّ خلاصة فلسفة هذا المبدأ الثابت لهيغل، والذي يشكل أحد أركان الديموقراطية»، ويضيف قائلاً إن سعدي كان يكتب في زمن وصل فيه الفكر السياسي والفلسفي في إيران إلى طريق مسدود، ولو أنه استخدم في بيان وجهات نظره في زمن التعسف السياسي الحاكم في ذلك العصر لغة التمثيل». يعتقد ميلاني أنه يجب - وخلافاً للجيل الأول من المجددين الإيرانيين الذين قاموا بأعمال أدبية عجاف لا تأثير لها في الحياة العملية، أن نقنع أنفسنا أن طريق الحداثة الواقعية الإيرانية تمر من خلال نصوص كنص **روضة سعدي**، ومع هذا فليس معروفاً سبب عدم تمييز ميلاني للجيل الأول الإيراني الحداثوي، ولماذا يعاملهم معاملة واحدة؟

في مقالة «رستم التواريخ والحداثة» يقارن ميلاني بين إيران في عصر الشاه عباس الكبير

وبين الوضع في أوروبا، واعتبر أنه وصل إلى مستوى أوروبا في ذلك الزمان. ففي الوقت الذي بدأت فيه الحداثة في أوروبا تستقر تدريجاً، خيّم على ايران ـ مرّة أخرى ولمدة قرنين ـ جو من الركود والخمول. وقد سلكت ايران القاجارية طريقاً مختلفاً عن الحداثة الغربية، وساد فيها نوع من عدم الاستقرار والكساد الاقتصادي، وازداد النفوذ الديني في الشؤون السياسية، ومرّت المدن ذات الشهرة الواسعة بموجات من المجاعة والغلاء، وتعرضت الوحدة الوطنية ولغة البلاد ـ التي حافظت على تراثها العادي لفترة طويلة ـ إلى هجمات وأخطار جديدة.

ويبحث ميلاني بعد نقده لوجهات النظر والآراء حول إنتشار الحداثة في الغرب، وتأخرها في الشرق، والتي يرى أن مردها في ذات الثقافة، أي العرفان الشرقي والعقل الغربي، وينقد أيضاً الآراء والأفكار الشيوعية في ما يتعلق بالاستبداد الشرقي، والآراء التي ترى أن العوامل الأجنبية إنما هي دخيلة في تأخر إيران. ويضيف قائلاً «يجب أن نقبل أن البحث والدراسة التي حصلت في التاريخ الإيراني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر هي السبيل لفهمنا لمسألة الحداثة في إيران».

يفترض ميلاني وجود مفاهيم أغلبها ماركسية ودينية تجتمع في نقطة مشتركة مهمة، هي أنّ الاثنين متفقان على أن سبب تأخر إيران هو التدخل الغربي المباشر فيها، وإن كان أحدهم يخاف من الأعراف الدخيلة على المجتمع، والثاني يئن من تسلط الرأسمالية العالمية، وكلاهما يعتبر أن الغرب المتشيطن هو السبب الرئيس للاحتقانات وانواع الفشل التي حصلت. لكنهما لم يهتما بالجذور الأساسية للمشكلات إلا في نطاق ضيق. ولأجل ذلك، فإن ميلاني يقترح القيام بعمل نقدي للظروف الداخلية، ويشير إلى نقطتين هما السبب في الانفصال التاريخي لهذا الجيل من الايرانيين: الأولى، أن هذا الجيل لم يقرأ أجزاء مهمة من تاريخنا؛ والثانية، أن هذا الجيل يرى أنه مدين للأجانب في معرفته للكثير من النصوص التاريخية. ويدعو ميلاني إلى تجاوز هذا الانفصال من خلال التأكيد على الهوية الذاتية، وهي إحدى العلامات الأصلية في الحداثة الفكرية. وفي هذا الاطار يلجأ إلى **رستم التواريخ**، ويسعى إلى مطالعة الكتاب من منظار الحداثة في إيران، ويدرس البناء الفكري والعقبات والجذور التاريخية للحداثة في إيران. وهو يعتقد أنّ أهم أفكار الحركة الدستورية ـ لا سيّما أهمية التعريف بالسياسة والفكر ـ لم تنتقل من الغرب إلى إيران، بل إنها تجددت في أفكار عدد من المثقفين والمؤرخين الايرانيين.

الكتاب يتضمن جوانب من تاريخ ايران في عهد السلطان حسين، وهجوم الافغان على ايران، وكيفية إنقراض الدولة الصفوية، وسلطة أشرف أفغان المحدودة على البلاد، وحكومة نادر شاه وكريم خان زند، والتي تزامنت مع كثرة الحوادث والفوضى التي سادت ايران خلال تسلط الحكومات الطائفية، والانتهاء بمجيئ الحكومة القاجارية وسيطرتها على مقاليد الامور. وقد قام رستم الحكماء بدراسة النسيج الإجتماعي لمدينتي أصفهان وشيراز، والحاجات اليومية للناس بشكل دقيق، مع الاهتمام الخاص بأفكار وعادات المجتمع آنذاك. ويبحث ميلاني في الأجزاء الأساسية من الكتاب حول الحداثة في ايران «إنّ تجربة الحداثة في الغرب وإيران،

والاهتمام بدور اللغة العامية في الأدب والتاريخ، وذلك عندما إحتلت حياة عوام الناس موقعاً في كتب التاريخ»، وكذلك فصل الشؤون الخاصة عن الشؤون العامة المرتبطة بها. في الواقع من المؤشرات الأساسية للديموقراطية والحرية الفردية هو إتساع المجالات الخاصة وتحديد المجالات العامة. مع كل هذا ،فإن كتاب **رستم التواريخ** أهمل مصطلح المجال الخاص، وما يراد منه، والكثير من مفاهيم الحداثة والتجدد، كالسيادة الوطنية والدستور والديموقراطية. ولكن يظهر من بعض أقسام رستم الحكماء أنه يسعى للفصل بين الشؤون العامة والشؤون الخاصة. كما أنَّ الاعتماد على العرف وعدم إدخال الدين في السياسة يعتبر من الظواهر المشهودة في مؤلفاته، لاسيّما أنه يشرح هذه المواضيع إعتماداً على التجارب التي عاصرها السلطان حسين، وفي المقابل يمتدح كريم خان زند، ويعتبره معمار ايران، لأنه ـ حسب زعمه ـ كان يطالب بفصل الدين عن السياسة، ويمتدح الخطط الاقتصادية والسياسية لكريم خان زند التي أدت إلى حصول نوع من الاستقرار والتمركز الاقتصادي في ايران. وأشاد ميلاني بكريم خان زند الذي نجح ـ حسب تصوره ـ في الحفاظ على إستقلال البلاد، وزاد من ثقته بنفسه. ويقول ميلاني إن تدخل الغرب في الشؤون الإيرانية، وسيطرته على البلاد حصل بعد فقدان ثقة حكام إيران بأنفسهم». لكن من المسائل التي يمكن نقدها في أفكار ميلاني إهماله لبعض العوامل المؤثرة، كهجوم الأفاغنة على إيران، وأثر الديانة في السياسة. كما أن ميلاني يغض النظر عن العوامل السياسية والعسكرية والاقتصادية وغيرها. ولا نعلم موقفه من التجربة المعاصرة لايران في مواجهتها للعراق خلال الحرب، وما هو تقويمه للمنشأ الديني لذلك؟

في القسم الثاني للكتاب، وهو بعنوان «الحداثة في عصر الاستعمار»، يورد ميلاني أربع مقالات تحمل عناوين: ناصر الدين شاه والحداثة، طهران والحداثة، مجلة كاوه، والحداثة والسيد فخر الدين شادمان والحداثة. ففي المقال الأول يدرس ميلاني جوانب من تجربة الحداثة في إيران، معتمداً على نصوص مذكرات رحلات ناصر الدين شاه الثلاث، حيث يعتبر تدوين ناصر الدين شاه لمذكرات رحلاته الثلاث من آثار الحداثة في إيران، كما أنه يعتبر ناصر الدين شاه قليل الرغبة في كتابة المذكرات، فضلاً عن أنه يرى ناصر الدين شاه ذا إرتباط وثيق بالعقائد والخرافات البعيدة عن الواقع. ويمكن ملاحظة حالة التناقض هذه بشكل واضح في مذكرات ناصر الدين شاه عن رحلته الأولى إلى أوروبا. ويرى ميلاني أنَّ أسلوب كتابة ناصر الدين شاه أقرب إلى الاستعراض منها إلى أفكار معبّرة عن مشاهدات الكاتب. إنَّ صياغة ناصر الدين شاه لمذكراته تتميز بالحداثة، وهي معبّرة عن آرائه الخاصة، ولكنها صيغت بأسلوب تقليدي مفهوم للجميع على الرغم من الإسهاب الموجود فيها. كذلك فإن ناصر الدين شاه لم يلتزم في مذكراته بصيغة معينة واحدة، بل إستفاد من صيغ متعددة في الكتابة، مما دفع ميلاني إلى القول «كلما إقتربنا من نهاية الرحلة، وجدنا كثرة إستعمال الكلمات الأجنبية»، ويصف ذلك بأنه «نوع من حط القدر للغة الفارسية، وأن إستخدام الشاه للكلمات الأجنبية يهدف إلى إبراز إلمامه بالعلوم الحديثة، ويدل على سيطرة الثقافة الأجنبية داخل ايران. إنَّ تطعيم أي لغة بعبارات وكلمات أجنبية يدل على حدوث إضطراب في الشؤون السياسية لبلد

تلك اللغة. وإذا حصل هذا الاضطراب - في أي بلد - فإنه يمهد السبيل لاستعمار ذلك البلد من الدول الأخرى... وكلما سيطرت حالة الخوف والرعب على الشاه أمام الهيمنة الغربية، فإن ذلك ينعكس سلباً على نظرته لشعبه وبلده وإستحقاره لهما». إلا أن الشاه لم يكن يُعير أية أهمية للمجتمع المدني والتحضر، وكان نادراً ما يتطرق للقضايا السياسية. فقد كانت الانتقادات اللاذعة توجه إليه، حتى أن الكاتب يذكر هذه العبارة «إن الشاه يفضل الاستبداد على الديموقراطية البرلمانية». وفي الوقت نفسه يؤكد أن الشاه يهتم كثيراً بالمظاهر الخارجية للحداثة. وفي ختام تحليله يشير ميلاني إلى أن هدف الشاه من رحلاته إلى الخارج هو تحقيق نزواته، وأن الحداثة التي دخلت إيران بهذه الطريقة كانت نموذجاً ممسوخاً.

يبدو أن ميلاني يحاول في هذه الدراسة أن يتطرق إلى دور الصفوة والنخبة بشأن ظاهرة الحداثة في إيران، ويتجاهل في هذا المجال دور المؤسسات. ولا يشير الكاتب أيضاً إلى دور رحلات الشاه خارج البلاد وتأثيرها في الشرائح المختلفة للمجتمع وإقامة المؤسسات الحديثة. وفي المقال الثاني «طهران والحداثة»، يعمد الكاتب إلى دراسة كتابين لجعفر شهيدي هما **السكّر المرُ** و**طهران القديمة**، فيؤكد أن عدم الاهتمام بهما كان من خصوصيات تجربة مجتمعنا، ويُشير إلى أن عدم الاهتمام هذا يعود إلى العاملين التاليين.

-كانت مجابهة المجتمع الايراني لظاهرة الحداثة منذ البداية تعني التصدي للمثقف والفنان بسياسة مؤدلجة؛

-كانت الجذور التاريخية لمفهوم المثقف ذات طابع تقليدي روسي، وأدى ذلك إلى إنتشار هذا المفهوم في إيران، وتوجيه النقد لمؤلفات المفكرين والفنانين. وعلى هذا إحتل عدد كبير من الكتّاب غير المبدعين مكانة مرموقة، فيما كان مصير الكتّاب الجيدين عكس ذلك.

ويمكن مشاهدة ذلك في كتب شهيدي، إذ يمكن إعتبار الكتابين موسوعة للثقافة واللغة العامية لسكان طهران في بداية القرن العشرين. وفي الحقيقة، فإنَّ الحداثة طغت على القضايا الفلسفية والتاريخية التي طرحها. ومع ذلك، فإن إسلوبه في الكتاب إسلوب تقليدي صرف. ويتعرض كتاب **السكّر المر** لموضوع المرأة وما جرى عليها سابقاً، وما يجري عليها حالياً. ويرفض ميلاني ما يقال حول اللغة الفارسية بأنها عاجزة عن مسايرة العالم المعاصر، ويبحث في جذور الفقر في ثقافتنا العلمية وليس في اللغة الفارسية. على أية حال، فإن كلا الكتابين لهما علاقة وثيقة الواحد بالآخر. إذ يعرض الكتاب الأول لمظاهر طهران القديمة، والثاني يروي حياة سكان طهران. ويعتبر ميلاني هذين الكتابين بمثابة إنقسام في مفهوم الحداثة. وهكذا فإنهما يرويان أحداث مجتمع وقع في شباك الحداثة، ولا يرى مفراً من ذلك، ولكنه يبقى عاجزاً عن معرفة أسباب ودوافع ذلك.

الجدير بالذكر أن بعض التغييرات حدثت بفعل تأثير الرأسماليين الايرانيين، وإصطدمت بعد فترة بعقبة تدخل الدول الاجنبية وإستثماراتها في إيران. ولكنه لم يغفل عن العالم الداخلي... إذ أن تجربة السيد ضياء الدين وحكومته السيئة الصيت أكدتْ على عدم جدوى

تجربة الحداثة في إيران. ان القائمة السوداء التي يقدمها شهيدي عن حكومة سيد ضياء تحتوي على تجربة الحداثة في إيران. فالكثير من الاجراءات والمساعي اللازمة لعرض الحضارة المتجددة على طهران القديمة كانت تتطلب أن تكون السلطة بيد الحكومة لتنظّم الاعمال، وتحافظ على الصحة في المدينة، وتعلّم الناس نمط الحياة في هذه المدن، وتعتبر في الوقت نفسه الناس رعية قبل أن يكونوا مواطنين. وفي رأي ميلاني، فإن الاجراءات المذكورة تضمر أحكاماً إستبدادية لا تتناسب والحقوق الطبيعية والأعراف الاجتماعية. ويعتقد أنه لا يمكن إزالة هذا الاستبداد بالقوة، وذلك لأنه يعتقد أن إستخدام مثل هذه القوة لا يتلاءم ومبادئ الحداثة فحسب، بل يدعم ويعزز نظرية فرض القوة التقليدية. ومشكلة الميلاني في هذا المقال هي أنه لا يعرّف التقليد بدقة ولا نعرف لماذا يلّخص التقليد بالدين!

وفي المقال الثالث «مجلة كاوة والحداثة» يتطرق ميلاني إلى نشاطات هذه المجلة ومفكريها باعتبارهم قوة ثالثة، ومن مناصري الثورة الدستورية. ويقسم نشاطاتها إلى فترة ما قبل الحرب وما بعدها، حيث كانت تكتب خلال الفترة الأولى (قبل الحرب) مواضيع ضد الروس والانكليز وفرنسا، باعتبارهم أعداء إيران، فيما كانت تنشر في الدورة الثانية «بعد كانون الثاني/يناير عام ١٩٢٠)، وحتى إغلاقها نهائياً، مقالات ومواضيع علمية وأدبية وتاريخية متنوعة. وكان هدفها الرئيس إشاعة الثقافة الأوروبية ومكافحة التعصب، وصيانة الوطن، ووحدة الشعب الايراني، والسعي لتطهير اللغة والادب الفارسي من الأفكار الدخيلة، وتدعيم الأسواق الداخلية والخارجية قدر المستطاع.

وكان من إبداعات الدورة الثانية للمجلة نشر كتابات جمال زادة وتقي زاده، والتي كانت تعد، وفق الصياغات العلمية الدقيقة، نموذجاً جيداً في تاريخ الأبحاث الإجتماعية والأدبية في إيران. وفي الواقع يمكن إعتبار قضية الحداثة واشاعة مبادئها المحور الأساس لنشاطات المجلة **كاوة** في دورتها الثانية. ويحاول ميلاني في هذا المقال دراسة تصورات وأفكار محرري المجلة بشأن الحداثة، ويعتبر أنّ عدم الاهتمام بمجلة **كاوة** يأتي في سياق عدم الاهتمام بالنصوص الأدبية الايرانية عموماً، والتي بقيت غير مدروسة. بعد ذلك يستعرض تصوراته عن مجلة **كاوة**، ويرى أن خلاصة وجهات نظر القائمين على المجلة هي أن الحداثة ظاهرة غربية، وأن طريق إنقاذ إيران يتمثل في القبول بأساس هذا التيار. وفي الوقت نفسه المحافظة على الجوانب الايجابية والخالدة في الثقافة الإيرانية. ويضيف قائلاً «في هذه الطريق يجب أن نتعرّف جيداً على الثقافة والأدب الايرانيين، ونبتعد عن جوانبه المضرة والسلبية، ونحافظ على جوانبه الايجابية. فإذا فهمنا أنفسنا، وكذلك الغرب بشكل جيد، فلا نخاف الحداثة، ولا نغتر بما عندنا ولا نتطرف في ذلك، وأن الحفاظ على اللغة الفارسية يعتبر أحد مفاتيح النجاح في هذا السعي لأنه يؤدي إلى الحفاظ على الهوية الوطنية لايران».

كانت مجلة **كاوة** ترى أن الحداثة ضرورة تاريخية، وعلى الايرانيين الاستفادة من فن وتجارب الغربيين بالاستعانة بالمعرفة السياسية الكافية، وأن يحافظوا في الوقت ذاته على

إستقلالهم وحرية وطنهم. وفي مكان آخر، تعتبر مجلة **كاوة** أنَّ أسباب التأخر في إيران هو إنتشار الأمية بين عامة الناس، والتمسك بآراء المفكرين الايرانيين. وترى المجلة كذلك أن التغيير والتحول الأساس في إيران يبدأ بايجاد نوع من المجتمع المتحضر المتلازم مع التغيير التدريجي. ولا طائل من الاستعانة بالقوة من الحكومة المتسلطة لتحقيق ذلك. وبهذه الصورة قاموا باصدار بيان «مانيفست» أكدوا فيه على إشاعة التعقل والتساهل السياسي والحداثة الاجتماعية والاصلاح الديني وتمحور المجتمع على الأعراف وأسسها والثقة بالنفس والفكر التقدمي ونقد الذات والمجتمع وتوسيع المعاملات الاقتصادية الجديدة وتوسيع المؤسسات الصناعية، ولا سيّما صناعة السيارات في إيران. وعلى الرغم من ذلك، فإن العاملين في مجلة **كاوة** كانوا لا يخشون التراث القديم، بل قاموا مراراً بالاشادة بالشخصيات التاريخية الايرانية، كفردوسي ودقيقي، وأكدوا على صيانة تراث اللغة الفارسية.

ويُبرز ميلاني قول تقي زادة الذي كان يعتقد أن إيران يجب أن ترتمي في أحضان الغرب ظاهراً وباطناً. مادياً ومعنوياً، بقوله «إنّ مجلة كاوة لم تتبع ـ في تلك المرحلة ـ هكذا سياسة، وكانت تتعامل مع الحداثة بجدية أكثر». إن الإشكالية هنا هي أن ميلاني لا يسمح للنص أن يعبر عن نفسه، فيقول «ما هو الاشكال الوارد لو قلنا إن قصد تقي زادة من عبارة الغرب هنا هو الحداثة، وإذا قلدّنا فلنقلد في التأسيس على الأقل».

المقال الرابع، الذي جاء بعنوان «سيد فخر الدين شادمان والحداثة»، يدعو إلى قراءة جميع مؤلفات شادمان لفهم الحداثة. ومن هذه المؤلفات نذكر (تسخير الثقافة الغربية، التراجيديا الغربية، حياة الشاه عباس، رواية في طريق الهند، والظلمة والنور...) يرى ميلاني أن جميع هذه الآثار تمحورت حول قضية الحداثة ومعاداتها، في حين يذهب شادمان إلى أنَّ الازمة بدأت تسري داخل ايران بعد خسارة إيران الحرب مع روسيا. وكان يعتبر هذا الخطر أعظم من خطر فلسفة اليونان الجذابة، وجيش الروم الشجاع، وإتساع نطاق اللغة العربية، وسفك الدماء على يد المغول، والحياة تحت مظلة روسيا القيصرية. وميلاني في رواية **الظلمة والنور** يستوعب الحالة الانتقالية التي يشير إليها شادمان، حين تُبدّل ظلمة الليل إلى ضوء النهار.

في الحقيقة يقصد شادمان من ذلك إنتقال المجتمع الايراني من سيادة النظام التقليدي الحاكم إلى سيادة الحداثة وسلطة الاعراف الاجتماعية، ويرى أن المتصدين لشؤون المجتمع الايراني لهم وجهات نظر مختلفة تجاه الغرب والحداثة في إيران. إذ أنهم إستفادوا من هذه الحداثة وتساموا بها، بينما نراهم في جانب آخر قد أصابهم نوع من الغرور الوهمي، متجاهلين التحولات العالمية التي واكبت الحداثة. وتدريجاً تبدل هذا الغرور الوهمي إلى سيطرة شخصيات بعيدة عن الواقع ومنبهرة بالحداثة، وساعية لتبديل الخط والابجدية العربية والفارسية، التي كانت سائدة في المجتمع، إلى الخط اللاتيني المستورد. كما أنهم لم يكتفوا بذلك، بل طالبوا الحوزات العلمية الدينية بالاهتمام باللغة الفارسية أكثر من اللغة العربية. وعلى هذا الأساس يعتقد شادمان أننا لا نستطيع أن نفهم الحداثة بعمق إلاّ بمعرفة إيران

وساحتها الثقافية، فلهذا يركّز بحثه على دراسة الساحة والمجتمع الإيراني، ويعتقد بضرورة إناطة مهمة مواجهة الحداثة إلى الذين يهمهم مصير البلاد. فهو يُعير للغة الأصلية الوطنية إهتماماً خاصاً، ويعتبرها سلاحاً مفيداً لمواجهة واخضاع الحضارة الغربية الوافدة، ويؤكد على أن الحصول على الهوية الثابتة للشعب الايراني والفكر المستقل لا يتحقق إلاّ من طريق التمسك باللغة الوطنية. ويمكننا التعرف على حقيقة ايران والغرب بالاستعانة بما ذكرنا من العناصر المؤثرة، وبالتالي تقويم طبيعة وأساس الحداثة، ومعرفة أي جانب من جوانب هذه التجربة يكون صالحاً ونافعاً لايران، وأن الشك والبحث يعتبران أهم وسيلة لهذا النمط من التفكير الذي يضمر نمطاً جديداً من التفكير الديني. ولهذا كان شادمان يهتم بالعلاقة بين الدين والحداثة. ففي الوقت الذي كان يعتبر الاصلاح الديني أمراً ضرورياً، فإنه كان يطالب بفصل الدين عن السياسة. وكان يرى أن الدين هو المعرفة بشكلها المطلق، كما تشير إلى ذلك الطريقة الصوفية التي تتمسك بالباطن وتجعله هدفاً لها. وكان يحترم التسامح الموجود في الطريقة الصوفية، إلى جانب إيمانه بفصل الدين عن السياسة، ودفاعه عن مشروع محاربة الحجاب الذي نفذه رضا خان، ولكنه لم يدلِ برأيه في قضية الفصل بين مفاهيم الحداثة والتحديث، والتحضّر الإجباري في هذا العصر. وكذلك فإنه كان يدعو إلى تحول ثقافي أساسي في ايران، ويرى أنَّ فكرة إنتظار المنقذ هي نوع من الرجعية التي سادت تاريخ إيران آنذاك. وكان ـ في الوقت ذاته ـ يطالب بتعميم السياسة، ويعتقد أن إنقاذ إيران في المجالات الصناعية وتحقيق الاكتفاء الذاتي وإيجاد فرص العمل لا يحصل إلاّ على أيدي الايرانيين أنفسهم. ولإيجاد الأرضية المناسبة لما ذكرناه، كان شادمان يطالب بالحكومة الحرّة، وحكومة القانون المتعقل، أي الحكومة القائمة على القانون. إلاّ أنّ إعتقاده بالحكومة القانونية يُفضي إلى قبول حكومة الفيلسوف الحكيم في حين كان يخالف التقية البحتة. وكان شادمان على إطلاع كامل بدور الاستعمار، لهذا سعى للتمييز بين الحداثة والاستعمار، وكان يعتقد أنّ أكبر خطأ إرتكبته أوروبا هو أنها أرادت الحرية لنفسها فقط، ولم تمنح الحرية للآخرين. كما أنه وقع تحت تأثير أفكار أشبنجلر وغروسه، فكان يعتقد بالانحطاط الغربي، وأن ميلاني وشادمان لم يتعرضا لهذا الموضوع، إذ أن التساؤل عن الانحطاط لا يعني إنهيار الغرب، بل يعني تجاوز الازمة، واستمرار سيادة الغرب. وبشكل عام يعتقد شادمان أنه لا مفر لايران من الحداثة «فعلينا أن نتمسك بجوانبها الإيجابية، ونبتعد عن سلبياتها واضرارها»، وهو الأمر نفسه الذي ينادي به عبد الكريم سروش حالياً. وهذا الطريق يستلزم إمتلاك عقل نقّاد ولغة فارسية خالصة، ومعرفة عميقة بايران، وكذلك معرفة بالأركان الأساسية للحداثة، مثل البحث والشك، ووجود سياسة متعقلة قائمة على حكومة الاعراف، ومثقفين وجماهير واعية ومحبين لايران. ويرى ميلاني أنَّ شادمان هو النموذج الجيد لمثل هؤلاء المثقفين، ولكنه لا يوضح سبب إشتراك شادمان في الحكومة التي أعقبت الانقلاب العسكري ضد الحكومة الوطنية! وفي القسم الثالث يتطرق ميلاني إلى الحداثة الأدبية والابتعاد من الفلسفة، وهدايت والكونية التراجيدية، والعقل الأزرق، وأرض سترون وسعيدي سيرجاني.

في **هدايت والكونية التراجيدية** يتناول ميلاني الآراء النقدية التي يوجهها صادق هدايت للحداثة، ويدرس شخصية هدايت ضمن نطاق الكونية التراجيدية، كما هي الحال بالنسبة للوكاج وغولدمن وريموند ويليامز. وبعبارة أدق، فإن **هدايت والكونية التراجيدية** جزء من حركة «ما بعد حداثة المقاومة» التي تنحاز لبعض منجزات الحداثة، مشيرة من ناحية أخرى إلى نواقصها ومضارها. ومن هنا وصفوا الكونية التراجيدية بأنها الابن العاق للحداثة. ومع هذا ينبغي التمييز بين هذه النظرة وما يمكن تسميته التقاليد الكلاسيكية التراجيدية.

الكلاسيكية التراجيدية تهتم بالبطل التراجيدي الأسير في شراك شخصيته الممزقة. وفي المقابل تبدو النزعة التراجيدية مأتماً وجودياً لشخصيات جزعتْ من الطبيعة العرضية للوجود. إنها محاولة لاضفاء معنى على الوجود في عالم أسقطت فيه عرفية الأفكار العقلانية إطلاق التطلعات الملكوتية. فالإنسان التراجيدي لا يرى هذا العالم محلاً مناسباً لتحقيق القيم الإنسانية الأصيلة، بل يعتبره أنسب ما يكون للأشقياء والسفهاء من الناس. والتراجيدية الجديدة لا تُعير أهمية لمنجزات العقل والعلم والحداثة، لكنها في الوقت نفسه لا تطيق النيل من هذا العقل. ويمكن إعتبار «إنسان القبو» لدى دوستوفسكي نموذجاً لهذا الإنسان التراجيدي. ولأجل تجاوز الوجود العرضي، والانتصار على توحّد الإنسان وغربته، تحتاج النزعة التراجيدية «كُلاً» لا تنال منه عوارض الزمن، ويمكن الاعتصام به في محاولة إضفاء معنىً على الحياة. هذا «الكلّ» لم يكن سوى الله في أفكار باسكال وكيركيغور. أما ماركس ومالرو، فنشدوه في الثورات والتغييرات الاجتماعية الهائلة. ويُصنّف هدايت في المجموعة الأخيرة، حيث نرى هذا التوجه في **البومة العمياء** و **حاجي آقا**.

وعلى الرغم من أنّ النزعة التراجيدية لم تتبوأ مكانةً تذكر في التراث الفكري الايراني، فإنها تعبّر عن حالة فكرية معينة داخل الوسط الايراني. وعلى الرغم من أنها متجذرة في كل نتاجات صادق هدايت، فإنها ظهرت بأكمل صورها في روايته **البومة العمياء** التي وصفها بأنها عصارة حياته كلها، واعتبرها النقاد قمة نضجة الفكري مقارنة بسائر آثاره.

النقطة المهمة الأخرى في آراء هدايت هي أن الافكار الحداثية العرضية دخلت ايران ـ غالباً ـ بصيغة غامضة، ولا تتجانس وتتناغم والتراجيديا. كان هدايت يكافح الجزم المعتاد في الوقت نفسه الذي كافح فيه الدعاة الجدد لهذا الجزم الاستبدادي. أضف إلى ذلك أننا إذا إعتبرنا الفكر الشمولي والاستبدادي ألدّ خصوم «الباطنية النقدية»، التي تشكّل جوهر النزعة التراجيدية، فستكون كتابته لـ «رسالة كافكا» ـ تزامناً مع حضور وقوة نفوذ الحزب الشيوعي (تودة) في إيران، كأبرز فكر شمولي وإستبدادي عرفي ـ علامة من أهم علامات التيار الفكري التراجيديّ في إيران. على أية حالٍ، إن ما باعد بين هدايت والشيوعيين هي إشكالية الموت. فالخوف من الموت جعل الحياة بالنسبة له في غاية المرارة، وحفر بينه وبين عامة الناس هوّة لا يردمها شيء. فقد كان هدايت يميل إليهم من جهة، وينظر إليهم نظرة إزدراء وإحتقار من جهة أخرى. وبالإمكان ملاحظة هذا الاحتقار في كتابات له من قبيل **حاجي آقا** و **علوية خانم** و **توبْ**

مرواري. والعلاج الوحيد لهذا الألم هو الابداع الذي تجلّى عنده في مجموعته القصصية **المدفون حياً**. ويرى ميلاني أن إنشداد هدايت إلى العظمة التاريخية لبلاد ايران، هي الأخرى مصداق من مصاديق توسلّه بالابداع. وهذه في الواقع صورة جميلة لفردوس ضائع. والسؤال الرئيس هنا هو إذا كان هدايت ينشد جمالية يضفي بها معنى على الحياة، فلماذا إنتحر إذاً؟ الجواب الذي يُقدّمه ميلاني هو أن الجمالية أيضاً لم تستطع معالجة الجراح التي كانت تنهش سريرته باستمرار، ولكن يمكن إعتبارها آخر محاولاته للتمتع بحياة جميلة. أما ما يتعلق بالعلاقة بين النزعة التراجيدية والحداثة، فكان يعتقد أن الحداثة، على الرغم مما تنطوي عليه من تقدم ورقي، ليس لها تأثير مهم في مصير الإنسان. وهذا ما يمكن أن نراه في قصة **س. ك. ل.ل.**. فعلى الرغم من وجود عناصر حداثية، مثل العلم والمدنية في هذه القصة، فإنّ الناس غير راضين ويعانون من معضلات وآلام جمّة.

كما وجّه هدايت نقده للمدينة والمدنّية باعتبارهما رمزاً آخر من رموز الحداثة، ورأى أن المدنية لم تفرز للانسان سوى الانحطاط والاغتراب. ونراه أيضاً في **توب مرواري** و **حمار الدجال** يوّجه سهام التنديد للحداثة الرسمية التي تفرضها الحكومات بالقوة على الناس. وتتضارب نظرة هدايت للانسان مع الصورة التي ترسمها العقلانية الحداثية للموجود البشري... لقد أكد دعاة التنوير على أن شيوع الروح العلمية سيحطم ميول الإنسان إلى الاسطورة والخرافة والدين. أما هدايت، فإنه يشيد بالعقل العلمي، لكنه يعتقد، في الوقت نفسه، أن القوى الغامضة والطاقات اللاعقلانية، والنظم الاسطورية القديمة ستبقى معشعشة دائماً في زاوية من زوايا أذهاننا. طبعاً يبالغ هدايت في إعتبار بعض هذه الخرافات سامية، في حين أنها قبيحة ومضرّة، بينما البعض الآخر فارسية، مما يعني إيجابيتها وقدسيتها!! ويعرض لهذا الجدال في **البومه العمياء**، لينتهي إلى ترجيح التراجيديا. عموماً يتحاشى ميلاني الاجابة على سؤال حول سبب جنوح الكتّاب الايرانيين صوب ما بعد الحداثة المقاوِمة، في حين أنها لم تكن تمثّل روح العصر ومتطلباته في إيران آنذاك.

في بحثه حول **العقل الأزرق** للكاتبة شهر نوش بارسي بور باعتبارها رواية كتبت في سنوات الحرب العراقية ـ الإيرانية، يرى ميلاني أن هذه الرواية من حيث الموضوع ـ لا من حيث الأسلوب ـ تعّد القاسم المشترك بين جميع كتابات بارسي بور مثل، **الكلب والشتاء الطويل** و **نساء بلا رجال**. فالمحور الرئيس في هذه الأعمال هو الحياة العقلية والعاطفية والبدنية والجنسية للنساء في مجتمع يتنكر للنساء، فيحاربهن تارةً، ويفرض عليهن القيود والأغلال تارةً أخرى، ويتجاهلهن في أغلب الأحيان. ويرى ميلاني أن بارسي بور تريد في **العقل الأزرق** المصالحة بين رجال مجتمعنا وروح العصر، وتعريف النساء ـ اللاتي تحولن إلى مومياءات لصور إنثوية عقيمة ـ بالروح الرجولية الكامنة فيهن. ففي عالم يحكمه الرجال لا تفرض القيود والأغلال على النساء فحسب، وإنما يُنفى الرجال أيضاً إلى صحاري الاغتراب والتوّحد.

العقل الازرق محاولة ملحمية لتجاوز مرارة الوجود في مجتمع تتحارب فيه النساء مع الرجال، والأهم من ذلك تتنازع فيه الروح الانثوية والروح الذكورية في كل واحد من الأفراد، وتبتعدان بعضهما عن بعض ليقعان في شراك دور باطل من النزعة السلطوية. إذا ألقينا نظرة على «نظرية المنقذ»، نجد لها مشتركات معها. إلاّ أنّ هدف المنقذ في **العقل الأزرق** ليس القضاء على حُب التعلق، وإنما هدفه توحيدنا مع ذاتنا، فمنقذنا يسكن في ذواتنا المتعبة، وتحررنا رهن بإصغائنا لندائه. عموماً تبدو غاية الرواية أنها تريد تحرير الرواية الإيرانية من أسر الذهنية الرجولية، وإطلاق سراح الرجال من غول السلطوية المعشعش في بواطنهم. وإذا كان مؤشر الحرية في كل مجتمع هي حال النساء فيه، فإن بارسي بور تريد، إلى جانب إرتباطها الوثيق بالوطن والتراث، إعادة تعريف العلاقة بين الرجل والمرأة، وتكوين فهم للأنا والأخر على قواعد جديدة. فباجتياز العلاقات السلطوية، يستطيع كل من الرجل والمرأة الوصول إلى التحرر، على حد تعبير إيما يونغ. وما لم يُشر إليه ميلاني في بحثه حول **العقل الازرق** هو دور الثقافة في صياغة واقع المرأة في إيران، الأمر الذي أغفله معظم الكتّاب الآخرين أيضاً.

في بحثه حول «كلشيري وأرض سترون»، يتطرق ميلاني لكتابين من كتب كلشيري، هما **حكاية صلب الفارس الذي سيأتي ميتاً** ١٩٧٩، و **حمل الراعي الضائع** ١٩٧٩. ويقرر أن كلشيري ينتمي إلى المنهج الفكري الذي أسسه هدايت والذي تكتسب فيه المعرفة الشهودية أهميتها مقرونة بالمعرفة العلمية، ويرى أن أصل الشر من الإنسان، ولا يمكن نسب قيمة الإنسان إلى ظواهر عقله وأعماله. فالكثير مما يحدث تحت شعار التقدم يقود إلى المزيد من إغتراب الإنسان وتوحده، ويضاعف من صعوبات الحياة الإنسانية. والساحة الفنية أحد ملاجئ الإنسان. والابداع الفني في ذاته يعني إلتزام الفنان بفنه وحسب. ويرى ميلاني أن الكتابين المذكورين، على الرغم مما يبدو من عدم وجود صلة ظاهرية بينهما، يرتبطان بروابط وثيقة. فعلاقة الحكاية بالحمل علاقة الكل بالجزء، إذ أن مجمل العمل يشبه منمنمة كل جزء منها مأخوذ من جانب من جوانب الثقافة الإيرانية الواسعة. أمّا أجواء الكتاب الثاني، فهي أجواء فوضوية مضطربة، لكنها دافئة بحرارة الحياة اليومية. أحد الكتابين دفنٌ للأحياء، والآخر تشريح للأموات. ونقرأ في أحدهما قصة مسخ الإنسان والإنسانية، وفي الآخر نجد أنفسنا أمام مومياءات تداهمنا من دهاليز التاريخ. وإذا ما نظرنا بامعان في كليهما، فسنرى جوانب من حياتنا وافكارنا ومعاناتنا اليومية والأبدية.

يُشير كلشيري في كتاباته إلى أنّه حلاّج الذكريات. ولذلك يرى نفسه راعينا وحادينا، نحن الضائعون في ساحة التاريخ، والمحتاجون إلى قائد ينقذنا، أو على الأقل إلى معنىً للحياة... إنّ تحررنا كامن في إطار الفن، وينبغي الابداع والدخول إلى عالم الابداعات الفنية للتخلص من فزع الحياة المتأرجحة بين الوجود والعدم. وبهذا، فإن الحديث (الحكاية) للكاتب كلشيري محاولة في الطريق، وكأنّ الراوي يقف خارج دائرة التاريخ ليشرح ملامح المناظر التي يشاهدها. وفي **الحمل الضائع** يحاول كلشيري رسم صورة هذه المناظر نفسها من الداخل. والواقع أن هناك عناصر كثيرة مشتركة بين هذين الكتابين تربط بينهما. ومن هذه القواسم

أساس الروايتين، على ما يذهب إليه ميلاني، هو أن مصير الفن والفنان رهنٌ بتاريخنا ومجتمعنا. ففي كلا الروايتين لا ينتهي الأبطال الرواة إلى نهاية طيبة. ففي إحداهما يضربون السلاسل على روح الراوي، وفي الأخرى نجد الرواة إمّا على مائدة الأفيون، أو أنهم يرسمون لوحات لجنائز الموتى المتفسخين، أو يدفنون الأحياء. والسبب في ذلك هو الاستبداد الاجتماعي والدكتاتورية السياسية للحكام والملوك. في هذه الحقبة، حيث الآلة تنهش العلاقات الإنسانية وتلقي بالبشر في هاوية الخوف والتوّحد، لا ملجأ للانسان إلاّ الفن. لكن الابداع محاصر بقيود، وليس ثمة فرصة للاختيار؛ فإمّا أن تكون من دعاة التفاهات السطحية التي يرغب فيها العامة من الناس ويخدعون بها، وإما تركن إلى مدح حاكم مستبد وحكومة لا إنسانية، وإلاّ فانك مطرود من البلاط، ومتخلّف عن الناس. في **الحمل الضائع** نلاحظ المستنيرين يتخبطون في شباك الحياة اليومية وطلب الرزق، ونشاهد الهزائم السياسية، والمجتمع المتداعي. وفي **الحكاية** نقرأ على لسان كاتب حصيف واقع الناس وهم يتقلبون وسط دائرة مغلقة خلقها مجتمع مستبد يبحث له عن منقذ. وليس شكل وإسلوب هذين الكتابين فحسب، وإنما مضمونهما أيضاً، تنم عن تصوير دقيق لرؤية لهذا الواقع بالنسبة إلى كلشيري. والمهم في كل هذا لكلشيري أن يضخم من حجم المعنويات. على أن ما لم يتطرق إليه ميلاني، على هذا الصعيد، هو ما يمكن تلخيصه بالسؤال التالي: لماذا ينساق كاتب الروايتين إلى حيّز ما بعد الحداثة، في حين ما يزال مجتمعنا يعاني مشكلات تأسيس الحداثة؟

في دراسته حول «سعيدي سيرجاني» يهتم ميلاني باستخدام الأول للسخرية، كرؤية سياسية في مقابل النزعة البكائية والجنائزية السائدة آنذاك. وفي **أحمدو** يتطرق للبحث حول جذور مناهضة المثقفين من بعض طبقات المجتمع الإيراني. وفي الوقت نفسه يرفض التقية ويستعمل مكانها ـ غالباً ـ إستعارات لاذعة وعميقة المحتوى. لكن سؤالنا هو هل أن الخصائص المذكورة تتشابه لدى سيرجاني قبل وبعد إنتصار الثورة أم لا؟ بعد إنتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني، وتبدد الطموحات المجنحة لبعض المفكرين، تعرض هؤلاء إلى نوع من الهزيمة التاريخية، وخرجت راية الكفاح الثقافي من دائرة هؤلاء المثقفين لتقع في أيدي أشخاص مثل سيرجاني. وتزامناً مع هذا التحول الذي شهده المفهوم الروسي للمثقف، ظهر مفهوم موسع جديد للمثقف، وتقارنت هذه الحالة مع التحول الاجتماعي، فكان هذا إزدهاراً لنوع من إعادة القراءة التاريخية في إيران. ومثّلت مجلتا **يغما** و **سخن** هذا النمط من التفكير، وسادهما نوع من التعددية الثقافية. وقد أدى عدم وجود مجتمع مدني وديموقراطي في إيران إلى إضعاف الفكر السياسي، لدرجة إضطلع معها الشعراء والأدباء بمهمة صياغة الافكار السياسية. وهكذا تحوّل سعيدي سيرجاني، الذي طالما تأوّه نافراً من السياسة، إلى أحد أبرز النقاد السياسيين في إيران. فتحدث عن الروح الإيرانية والروح القومية، وعن التسامح وضآلة الحرية وروح الإيرانيين التوّاقة إلى الاعتدال والسكينة، وعن صناعة الايرانيين للأبطال، وأخلاق العبيد والأذناب المنطوية على الوثنية الجارية في العروق الشرقية. فهو يرى أن الوثنية في الثقافة والتاريخ الايراني كان لها تبلوران رئيسان، هما حكومة السلاطين المتجبرين،

وهيمنة الخرافات الدينية، وإعتبر أنَّ المصل المضاد لهذه الوثنية يكمن في الحرية. على أنَّ تجاوز هذه الحلقة الباطلة - من وجهة نظر سيرجاني - يستلزم فصل الدين عن السياسة. ففي **شيخ صنعان** و **شيخ الرياء** و **المدرسة الإلهية** التي كتبها في ثلاث فترات متباعدة من حياته، يشدد على سلبيات السياسة الممتزجة بالدين، والدين الملوث بالسياسة، ويزعم أن الوحدة بين السيف والخرافات ستنتهي بنا إلى إستبداد هالك.

يرى ميلاني أن سيرجاني كان عارفاً بالإسلام ومؤمناً به، ومع ذلك فهو يرى نفسه إيرانياً قبل أن يرى نفسه مسلماً. فقد ألّف تفسيراً للقرآن الكريم يقع في ستة مجلدات، وكان يرى أن المعتقدات الدينية خاصةٌ بالحياة الفردية. فامتزاج الدين والسياسة - في نظره - خطر كبير. ويشير إلى الهوية الايرانية المشطورة نصفين. وفي الصراع التاريخي بين الثقافتين الإيرانية والعربية، يرى أن بقاء إيران رهنٌ ببقاء اللغة الفارسية. ونراه يُشدد في أواخر حياته على خطر تقسيم ايران، ولم يكن يطيق الهجوم على النزعة الوطنية، وكان يخشى الطورانية والقوى الناشطة ضد إيران، ويُحذِّر منها. وهو هاجم الذين ينالون من المكانة الوطنية لايران، وتطرق للصراع بين الحداثة والتراث في إيران من طريق السجال بين الشيوخ والشباب، وقتل الأبناء على أيدي الآباء في **اسفنديار المسكين**، واعتبر سيادة الشيوخ وقتل الأبناء وليد الإستبداد والحركة الرجعية في التاريخ. ومن ناحية أخرى، أبدى إهتماماً بمصير المرأة، وتناول هذا الموضوع في **صورة إمرأتين**. وعلى الرغم من هذا ،يذهب ميلاني إلى أن سيرجاني لم يكن ديموقراطياً من الناحية السياسية. فمع إيمانه بالحكومة الوطنية كان يحاول تجّنب الهالة الملوكية. وهاجم في الوقت نفسه العامة من الناس، وأطلق عليهم تسمية «عقل العوام». إذاً ما هو النظام السياسي الذي كان ينشده سيرجاني؟ هذا لم يكن واضحاً جداً، حسب رأي ميلاني. فتارة يشير إلى نهج تيتو، وأخرى إلى الديموقراطية المعتدلة في الهند. إلاّ أنه لم يكن راضياً أبداً عن الاشتراكية الروسية والصينية والمصرية، ورأى أنَّ شكلاً من أشكال الرأسمالية يعد أفضل نظام اقتصادي لبلدان العالم الثالث. وأشار في مناسبات عدة إلى خطر الاستعمار وتبعات الحالة الاستعمارية، وإمتدح التعددية السياسية والفكرية، وهذا ما يتجلى في **الأرض المُطرِبة**، حيث ينتقد هنا الدكتور مصدّق. إذ كان يرى أن القادة العقلاء في العالم الثالث عليهم بدل الإحتراب - دون كيشوتي - مع الإسلام، إنتهاج سياسة حيوية مستقلة. وفي موضع آخر، يشير إلى أنَّ مصدّق بمصادقته ثانيةً على قانون الصلاحيات وتعطيل مجلس الشورى ثم حلّه وإستلامه زمام القوى العسكرية، كان في طريقة إلى نوع من الاستبداد الأسود.

النموذج الآخر لنزعته التعددية في مجال الفكر، تجسد - حسب رأي الميلاني - في أخطائه التي ارتكبها أوائل الثورة الإيرانية. ففي مستهل الثورة طالب بتحولات ثورية، وندد بشدة بالنظام الملكي لفساده المالي وإستبداده السياسي وجهله الثقافي. ولم يكن له رأي إيجابي حيال اليهود، وكان على معرفة بقضية المسؤولية الفردية، وكرّر مراراً أنَّ أصحاب الأقلام عليهم دائماً التصريح بما في قلوبهم دون تحفظ وبعيداً عن المصالح السياسية. وأبدى إعجابه ببعض المسؤولين الأدباء في النظام البلهوي، مثل دشتي وسياسيين آخرين، نظير «قوام

السلطنة»، ووجد أن بعض الرموز التي حوكمت عقب إنتصار الثورة، مثل مظفر بقائي، هم تلامذة لمدرسة سقراط، وندّد بما سماهُ إفراط محاكم الثورة في إعدام العسكريين في بدايات الثورة. يرى ميلاني أنَّ سيرجاني أكد كثيراً على المسؤولية الفردية والحلم والاحترام في العلاقات الإنسانية والشجاعة وعدم التعصب على الصعيد السياسي والدفاع عن الحرية.

أنَّ ميلاني يتجاهل رسائل سيرجاني إلى بعض مسؤولي البلاد. ولأن سيرجاني يدُين اليهود، فإن ميلاني يسوق هذا المثال على تعدديته الفكرية من هذا الموقف فقط، أي أنه في الواقع لا يسمح للنص أن يفصح عن كلماته. ثم أنه لا يذكر هل أن سيرجاني بادر إلى مواقف نضالية وخطوات معينة ضد الاستبداد؟ لا يشير إلى أننا إذا ما حصرنا مشكلات التحديث، وخصوصاً التحديث السياسي في إيران بنظام الحكم فيه، أو بالتدخل أو عدم التدخل في السياسة، أفلا نكون قد إنزلقنا إلى نمط من الاختزال المُخل؟ هذا ما لا يجيب عليه ميلاني.

صديقي وأرسطو دراسة أخرى يخوض عبرها ميلاني في إشكالية الحداثة السياسية، ويعيد فيها قراءة «مقدمة أصول الحكمة الأثينية» ليسلط الأضواء على جوانب من أسلوب عمل الدكتور صديقي وأفكاره السياسية. ويقرر ميلاني أن طروحاته مزيج من الكلاسيكية الأرسطية والمنهجية الوضعية، وأصول الفكر الديموقراطي في العصر الحديث.

لقد صدرت المقدّمة للمرة الأولى عام ١٩٦٢ عن مركز الدراسات والابحاث الاجتماعية، وظهرت طبعتها الثانية عام ١٩٧٩. ويذهب ميلاني إلى أن صدور هذه المقدمة في العامين المذكورين لم يكن من قبيل المصادفة، ذلك أنَّ إعادة دراسة آثار فلاسفة، مثل أفلاطون وأرسطو، يبدو ضرورياً في منعطفات التأزم الاجتماعي. وقد مرّت إيران في عامي ١٩٦٣ و١٩٧٩ بفترات عصيبة من التأزم. من ناحية أخرى كُتبت هذه المقدمة في وقت رفعت فيه التوجهات الإلهية راية إنتصارها على السياسة، وحلّت الأيديولوجيات الشمولية محل القدرة على التفكير، وضعضع الاقتدار الفردي أُسس حكومة القانون. وانطلاقاً من هذا التصور، ينبغي إعتبار المقدمة نوعاً من التحذير السياسي في ذلك الوقت. وقد أطلق صديقي في تلك الفترة نداء الاعتدال، إستناداً إلى أفكار أرسطو. ففي نظر أرسطو، يسعى الدستور لتوفير الحرية لا لتحديدها، ويرى أنَّ تغيير الدستور باستمرار أمرٌ سلبي، ويضيف أن الحكومة ينبغي نقلها - قدر الامكان - إلى القانون بدل الأفراد. من ناحية أخرى يُحذّر بأن علم السياسة لدى أرسطو أهم من علم الأخلاق، في حين أن القطبين السياسيين المهيمنين كانوا يقرون بأهمية القدرة الفردية والعقائدية.

مهما يكن من أمر، فإن كتابات صديقي تدل على أسلوب عمله، وتشير إلى أساس معرفي. وإذا كانت بعض النصوص تعد نوعاً من الحشو الفكري، فان مثل هذا لا يصدق على دراسة صديقي هذه. ونظراً إلى أن الغربيين يعتبرون الايجاز والاختصار في الكلام والأفكار - من حيث الأسلوب - أحد شروط التفكير العلمي، فإن مقدمة صديقي تدل على إتباع مثل هذا المنهج. وتزامناً مع الحداثة ترك الاطناب والاسهاب - في نصوص القرون الوسطى - مكانه للايجاز

والبساطة والوضوح، ويستخدم صديقي هذه الطريقة في مقدمته، وهذا يدل على علمية نصّه.

يعتقد صديقي أن ما يميز أفلاطون عن أرسطو هو تفاوت نظرياتهما في السياسة والأخلاق. ويعود محور هذه الاختلافات إلى أساس الأخلاق، والعلاقة بين الأخلاق والسياسة. فأرسطو يعارض نظرية المُثل، والحكومة عند افلاطون. ومع ذلك، فإن ميلاني لا يشير إطلاقاً إلى التفكير النخبوي الطاغي على آراء أفلاطون، ولا يوضح هل أنَّ افلاطون كان قد يأس من تحقق المدينة الفاضلة في عالم الناسوت أم لا؟ فالنصوص ذات الصلة بافلاطون تنوّه بمثل هذا اليأس. كما أن ميلاني لا يشير إلى التصور الدقيق للدكتور صديقي بهذا الشأن.

إنَّ أرسطو خلافاً لافلاطون، يرى أنَّ الفضيلة غير ثابتة، ويعتقد أنَّ الاخلاق والسياسة تُبنى على أحكام تنبع من وجدان الرجال الفضلاء. وهكذا يختلف ارسطو مع سقراط وافلاطون، معتبراً السياسة مُرجّحة على كل الأمور. وفي نطاق علاقة الفرد بالمجتمع وحدود صلاحيات السلطة، يؤمن بحقوق الفرد أكثر من إفلاطون. ومن وجهة نظر صديقي، فإن ارسطو يعتقد بالتعددية الأخلاقية، وهي في الواقع أساس التعددية السياسية. ويرى ميلاني أن أساس الديموقراطية، وعلاج كل الدكتاتوريات ينحصر في المعتقدات المتقدمة. وفي المقابل، فان كل الحكومات الدينية المطلقة تمثل الاعتقاد الجازم بالأحكام الألهية التي تتصف بالأزلية والخلود. بيد أنَّ ميلاني لم يوضّح هل بالامكان المصالحة بين الديموقراطية والسلطة الدينية؟ لم يُجب على السؤال: هل أن جميع الحكومات الدينية غير ديموقراطية أم لا؟ إنَّ الخلافات في وجهات النظر بين أرسطو وافلاطون لم تنته عند نظرية المُثُل، فهما يختلفان أيضاً في نوع الحكومة المنشودة، فيذهب صديقي إلى أنَّ أرسطو كان لا يرى الحكومة ظاهرة عرضية وتاريخية. وبعبارة أخرى لا يمكن تصور الإنسان بدون الحكومة. في الواقع هو يرفض هنا النظريات الصناعية ـ الارادية، ولا يرى رسالة الحكومة في تحقيق الكمال الفلسفي، ولا في تطبيق الإرادة الألهية، وإنما في حفظ وحراسة مبدأي النظام والحرية النسبية المنسجمين مع المتطلبات الاجتماعية عبر الزمان والمكان. وعليه ذهب افلاطون إلى الاعتقاد بالفيلسوف المبتهج، وأرسطو إلى حكومة الطبقة المتوسطة، أي حكومة القانون. ويتطرّق صديقي إلى التصورات الارسطية الراديكالية في ما يخص مفهوم العدالة، وحرمة الملكية الخصوصية في أفكاره. فأرسطو يرى أن مراعاة العدالة وحكومة القانون هي السبيل الوحيد للحيلولة دون نشوب الثورات. وهكذا، فإن ما أطلقه صديقي في عامي ١٩٦٣ و١٩٧٩ يضرب بجذور عميقة في الافكار المذكورة. إذاً ما يمكن استخلاصه من الفكر السياسي لصديقي هو نزعته إلى نمط من الحكومة الديموقراطية القانونية.

مع ذلك، فإن قراءة صديق لأرسطو تختلف عن فهم كبار الفلاسفة الإسلاميين، كالكندي مثلاً، لأنه يتبنّى وجهة نظر عرفية تماماً عن أرسطو. إلاّ أنه لم يكن يرى صحة أنْ يتحول أرسطو إلى صنم يُعبد، بل على العكس ذهب وفقاً لذات المنهجية الأرسطية إلى إمكانية تسجيل إشكالات مهمة على الحكيم والمعّلم الأول. وتوزعت هذه الاشكالات على حيزّين: الحيز الأول علم المناهج، والثاني الآراء السياسية. ومن جانب آخر كان صديقي مؤمناً بالنظريات

الوضعية، ويفصل تماماً بين الأحكام القيمية والأحكام الوضعية، ويؤكد على ضرورة عدم الخلط بين التوصيات القيمية والمشاهدات العينية. ومن هذا المنطلق سجّل بعض الملاحظات على أفكار أرسطو. وعلى المستوى الاجتماعي أيضاً وجّه نقداً لأرسطو بسبب عدم إطلاعه على التاريخ وملابسات تشكيل الملكية الايرانية، وتقسيم الناس إلى يونانيين وغير يونانيين، وتصنيف البشر أحراراً وعبيداً، ومشروعية الرق، وعدم تساوي المرأة والرجل. ويستخدم ميلاني منهجية صديقي ذاتها لتثبيت بعض الملاحظات على مقدمته. فهو يرى أنه على الرغم من الاستقصاء الذي عمل به صديقي. ومع أنه في مقدمة«قراضة الطبيعيات» لأبن سينا، يشير إلى إحتمال أن لا يكون هذا الكتاب من آثار ابن سينا. إلاّ أنه لا يشير إلى ذلك في مقدمته لـ «إصول حكومة أثينا»، ولكنه يمتدح ما كتبه صديقي عن أرسطو، ويشيد بأهميته، ويؤكد أن هذه النواقص البسيطة لا تنال من إعتبار كتاباته وقيمتها.

في الفصل الرابع، يوجه ميلاني نقده لبعض الكتب، مضافاً إلى كتاب **جهار مقالة** و**المقالات الأربع** لنظامي، فيورد مطارحات نقدية حول كتب **الحلقة الصفوية**، بإشراف جان كالمار، و **ناصر الدين شاه والحداثة** لعباس أمانت، و **الحداثة والفكر النقدي** لبابك أحمدي. وفي نهاية الفصل يدرس التحديث والفكر السياسي في **المقالات الأربع** لنظامي عروضي. ويرى ميلاني أن التدقيق في التاريخ الاجتماعي لكتابة **المقالات الأربع** يتضح من خلاله أن إيران كانت ـ في ذلك العهد ـ في طور التحول، وقد عاشت صراعاً حامي الوطيس بين ثلاث رؤى فكرية مختلفة، إحداها جماعة الفكر الديني المطلق، والثانية جماعة التصوّف، والثالثة مثلها دعاة التجديد الفكري. وكتب **المقالات الأربع** في أوج هذا الإزدهار والصراع الفكري الفلسفي. إنّ غاية ميلاني هي معرفة مكانة هذا الكتاب في علاقته بالمعركة التي دارت رحاها آنذاك بين الرؤى الفكرية المذكورة في إيران. والنقطة الأولى الجديرة بالاهتمام هي عنوان الكتاب وإستعمال مفردة «مقالة». ففي معايير الحداثة يعتبر ميلاني المقالة إفادة فردية موجزة تُعبّر عن تصور صاحبها حول جانب من جوانب الواقع، ويذكر أن ما كتبه نظامي عروضي في المقالات الأربع ليس مقالة بالمفهوم الشائع اليوم للمقالة، لكنه يضيف أنّ بالامكان من جهة أخرى ملاحظة إمارات التحديث في هذا الكتاب، منها إهتمامه بالتبسيط في الكتابة والبيان، والاختصار في عرض الأفكار، وعلم المعرفة المرتكز على العقلانية الخلاّقة، والاهتمام بالفردية والتعبير الفردي عن الذات، وبالتالي إستخدام المنهج والأفكار الأرسطية.

من الناحية السياسية أيضاً، تبدو ديباجة الكتاب جديرة بالتأمل. ففيها يسجّل أن أسس مشروعية السلطة آنذاك ثلاثة، السيف والقلم والأمر والنهي الديني. ومع أنه يرى الدين والملك أخوين توأمين، غير أن ميلاني يعتقد أنه يُرجّح الملك على الدين. فالدين خادم للملك وليس العكس. ويذهب أيضاً إلى أن إشارات نظامي للإسلام والقرآن محاولة منه لدرء تهمة الالحاد عن نفسه، أي أن قصده من هذه البحوث تحديد الدين بالمجالات الخصوصية، وإستخدامه كوسيلة لتحكيم دعائم السلطة، ويتحاشى على هذا الصعيد الاشارة إلى الشريعة والالهيات،

ويركّز على الحكمة والحجة والبرهان، ويشير إلى هذه المرتكزات أيضاً في باب مستشاري الملك. إلاّ أنَّ ميلاني لا يطيل البحث في السبب الذي جعل نظامي يساوي بين الحكمة والشريعة. وفي موضع آخر، لا يرى أنَّ قراءة نظامي للآية الكريمة «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» تتضمن تبريراً لولاية الفقهاء التي أخذ بها الأمام الخميني، وإنما إستخدمها للتدليل على شرعية حكومة الملوك. وفي الختام يشير ميلاني إلى معرفة الذات، وعلاقة اللغة بالواقع من وجهة نظر نظامي.

وفي النهاية يمكن تلخيص ما ذكرناه بالنقاط التالية:

- يبدو في نص الكتاب شيء من الاضطراب والتشتت، على الرغم من أن فيه مؤشرات ومعايير مهمة، ولكن لا يمكن إستخلاص نظام محدد منه؛

- في النص نوع من التكرار غير مُحبّذ. صحيح أن كتابة المقالة علامة من علامات الحداثة، إلاّ أن تكرار المعاني أكثر من اللازم يُخلُّ بالموضوع؛

- المنهج التاريخي الجديد، منهج جديد لاعادة قراءة، وإعادة تشكيل النصوص التاريخية الايرانية، قلمّا جرى الاهتمام بهذا المنهج، لكن الكاتب لم يلتزم به أثناء الكتابة؛

- المنعطف الجديد هو أنه حاول الوصول إلى المعرفة عبر النظرية، الأمر الذي تغيب فيه هذه الكتابة عن نصوص التراث والحداثة في إيران، وهذا ما تعاني منه أيضاً نصوص الدكتور زيبا كلام في **الحداثة والتراث** و **نحن كيف أصبحنا نحن؟**، ونصوص فرهنك رجائي، وعلي أصغر كاظمي في **معركة النظريات** و **أزمة التجديد** و **الثقافة السياسية في إيران**.

يناقش زيبا كلام الحداثة في العصرين البهلوي الأول والثاني في ثلاث صفحات فقط، ويكتب من دون أن يشير إلى نصوص بهذا الشأن، أنَّ معارضة الحداثة الدستورية في العصرين البهلوي الأول والثاني كانت أكثر ضرراً وأنكى بكثير من التعارض بين التراث والحداثة، أو بين التقاليد والحداثة. فحداثة آل بهلوي إقتلعت حداثة الدستور (المشروطة) من جذورها، ولم ترض بأقل من انهيارها ونسفها بالكامل[1]. ومثل هذا المعنى يمكن أن نلاحظه في كتابات فرهنك رجائي أيضاً، خصوصاً في **معركة النظريات**. فهو يقول «إننا في هذا المسار لم نعجز عن فهم الأساس والبنى فحسب، بل أخذنا البناء الفوقي أيضاً بشكل سطحي مشوش»[2]. وكان ردّ ميلاني على هذه النصوص هو أن هذه الأسس كانت موجودة في تاريخ الفكر الإيراني، وينبغي إعادة قراءتها وصياغتها، وأن الخطأ الذي وقع فيه رجائي أنه قاس مسيرة الحداثة في إيران بمعايير غربية، وثمة نصوص أخرى مثل «أزمة التجديد» يمكن أنْ تسجل عليها الملاحظة نفسها. إذ يكتب كاظمي بطريقة إختزالية مخلّة «إنَّ القيم الثقافية والمدنية والسياسية للمجتمع الحديث لم يكن لها منذ البداية مجال تنفيذي»[3]. وهكذا نراه يشوّه صورة تجربة الحداثة في إيران؛

- الإنجاز الجديد في هذا الكتاب دحضه للفرضية التي ترى أن إيران بدأت تنبذ الحداثة بعدُ

دخولها إلى إيران في القرن التاسع عشر(٤). وخلافاً لبشيريه، يذهب ميلاني إلى أن الحداثة ومعاداة الحداثة كلاهما له سابقة تاريخية طويلة الأمد في إيران. على أن رأي ميلاني هذا يعد نظرية جديدة في إيران. ومن الإنجازات الأخرى في الكتاب تدليل ميلاني على أن نظرية الانحطاط كانت دوماً موضوعاً لنقاشات المفكرين في ايران. ومن الخطأ القول إن هذه النظرية لم تكن مطروحة إطلاقاً في أوساطهم، وحتى في النصوص التي أشرنا إليها ذكرنا أنّ أصحابها إقترحوا طرقاً معينة للخروج من نفق الانحطاط(٥)؛

- من نواقص كتاب ميلاني عدم تعريف التراث بشكل دقيق، والاقتصار على الدراسة النخبوية لتجربة الحداثة في إيران، سواء من النخب والصفوة الحاكمة، أو من تيارات النخب الموجودة في المجتمع. ومن نواقص الكتاب الأخرى أنه ينظر نظرة واحدة لكل أفراد الجيل الأول من حملة أفكار الحداثة في إيران، وعدم التمييز بينهم أبداً. وكذلك فإن عبد الكريم سروش هو الآخر يتهم ثوار الحركة الدستورية بأنهم انطلقوا من السياسة الغربية(٦)؛

- مع أن ميلاني أشار إلى أنه لا يدرس الحداثة في إيران بمعايير غربية صرفة، فإنه - في الحقيقة - وقع في مثل هذه الحالة في كتابات أخرى نحو **نحن والحداثة**(٧).

على أيّ حال، نأمل أنْ تكون المنهجية التاريخية الجديدة باكورة تحول في دراسة قضايا التراث والحداثة في إيران، ويمكن أن يكون كتاب ميلاني أحد المصادر في هذا المجال.

د. سيد أسد الله أطهري

المصادر

(١) صادق زيبا كلام، **الحداثة والتراث**، ص ٥١٦.

(٢) فرهنك رجائي، **معركة النظريات**، (طهران: دار إحياء الكتاب، عام ١٩٩٤)، ص ١١٧.

(٣) علي أصغر كاظمي، **أزمة التجديد و الثقافة السياسية في إيران المعاصرة**، (طهران: قومس، ١٩٩٧) ص ١٥٠.

(٤) حسين بشيرية «النزعة التقليدية ومناهضة الحداثة في إيران»، **توانا**، السنة الثانية، العدد ٣٨، حزيران/يونيو ١٩٩٩م، ص ١٠.

(٥) قارن مع سيد جواد طباطبائي، **أفول الفكر السياسي في إيران**، (طهران: نشر كوير، ١٩٩٤).

(٦) أنظر: عبد الكريم سروش **تفرج صنع**، (طهران: نشر سروش، ١٩٩١).

(٧) داريوش آشوري، **نحن والحداثة**، (طهران: مؤسسة الصراط الثقافية، ١٩٩٧).

غريغوار مرشو

أيديولوجيا الحداثة

بين المثاقفة والانفصام الحضاري

(دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٠)

استمدت غالبية طروحات ما بعد الحداثة مشروعيتها من الأزمة التي تعيشها أفكار الحداثة المتمثلة في العقلانية والتنوير والتقدم والعلم... إلخ؛ هذه المفاهيم التي انطلقت من عصر الأنوار ثم عملت الحداثة على ترسيخها وتأصيلها كتقاليد غربية عريقة القدم. إلا أن هذه الأقانيم، حسب ما يرى فريدريك جيمسون، تحولت مع الحداثة إلى صنميات معيقة للتفكير ومنيعة أمام النقد ومحصنة ضده، ما جعلها تترك وتخلف آثار تهميشها ونفيها لمفاهيم أخرى، بحيث انحصرت العقلانية وضاقت إلى مجرد حدود التفكير الأرسطي، وأصبحت اللاعقلانية تهمة لكل طريقة أو وسيلة ترغب في الخروج عن الأدوات العلموية التي خلقتها الحداثة.

فالحداثة تعرضت إلى نقد جذري يستهدف تقويض أسسها، كما يقول يوتار، بحيث ترثها ما بعد الحداثة وتقف على أنقاضها. وتعد فكرة زعزعة المركزية الغربية من أهم الأفكار التي روجت ما بعد الحداثة لها وعملت على ترسيخها من طريق توجيه السهام المتكررة لها، وإن كانت هذه الأفكار تعود عملياً إلى فلاسفة آخرين لم يعتبروا تصنيفياً من مفكري ما بعد الحداثة كشتراوس وفوكو وغيرهم. وهكذا ستتعرض الحداثة إلى نقد يطال أسسها التي قامت عليها. ويعتبر كتاب نقد الحداثة لآلن تورين من أهم الكتب الصادرة في هذا المجال، مبشرة بنهاية الحداثة، كما عبر جياني فاتيمو في كتابه الذي حمل الاسم نفسه، ومعلنة أن عصراً جديداً قد بدأ لن يكون غربياً بامتياز، كما يصر رواد الحداثة، وإنما ستتوحد التواريخ لتصنع تاريخاً واحداً تشترك فيه الحضارات جميعاً بما تقدمه وتنتجه. وإذا كانت هذه الأحلام الطافرة لا تتفق مع هو فعلاً في عصر العولمة، إذ يبدو أن التواريخ لم تتوحد بإرادتها، وإنما اتحدت رغماً عنها لتصنع تاريخاً متوحداً يمتلك الصبغة الغربية وعليها الختم الأميركي بامتياز.

في فضاء هذه المقولات حاول عدد من الباحثين العرب أن ينتقدوا من موقعهم الحداثة، مبرزين تحيزها وتهميشها المستمر للأطراف أو لعالم الجنوب. وهنا يبدو برهان غليون من أهم من تطرق إلى هذا الجانب الذي عمل على توسيعه في ما بعد لدراسة استتباعات أفكار الحداثة المتبناة من النخبة العربية على المجتمعات العربية لينظر إلى مفاعيلها ومآلاتها، كما وضح ذلك في كتابيه **اغتيال العقل** و **المحنة العربية الدولة ضد الأمة**. وهو في ذلك خلق منظوراً جديداً في النظر إلى المقولات الغربية والتعامل معها. وهنا يبدو كتاب غريغوار مرشو **أيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والفصام الحضاري** بمثابة استكمال لمقولات غليون ولمقولاته هو أيضاً التي بدأها في كتابه **مقدمات الاستتباع ـ الشرق موجود بغيره لا بذاته**. إذ يعتبر مرشو أن أيديولوجية التحديث التي نشأت في الوطن العربي تشكلت تشكلاً مزيفاً قسرياً ومفتتاً أكثر فأكثر لأوضاع المنطقة العربية. لذلك، فإن هذه الأيديولوجيا أتت بنتائج عكسية لما أرادت وخططت له. فهي كرست بداية حالة التبعية المستمرة بحدة، وذلك عندما تعاظمت آليات التثاقف بوسائل الإجبار، مما عمل على إخراج المجتمعات الأخرى من تاريخها وزجها في التاريخ الغربي غير المتسق مع منظومتها، وهذا ما انتهى بها عملياً إلى منطقة مظلمة غير محددة. وهو، وفقاً لذلك، يحدد مفهوم العدوى في الفكر العربي وآلياته المتشكلة بين الشرق والغرب، والذي أحدث في النهاية تفككاً في معسكر الشرق، وخلق تبعية دائمة لحساب الغرب، مما أحال المجتمع العربي إلى معسكرين متنافرين، حداثي وسلفي يخوضان الصراع في ما بينهما باستمرار، بينما يبقى القسم الأكبر من المجتمع يعيش هامشيته وعزلته التي تزداد باستمرار. وهكذا يبدو الوجه العربي من الحداثة قاتماً، وأتى بعكس نتائجه، مما يحتم نقده وإبراز وجه عزلته عن المجتمع الذي غالباً ما يخضع لتاريخه الخاص وليس للتاريخ المفروض عليه بالقوة من نخبته التي ارتهنت مسبقاً بأفكار أصبحت تتعيش من ورائها، وارتبطت من خلالها بعلاقات خارجية محددة ومعروفة.

ولا تختلف التيارات الماركسية عن التيارات الليبرالية والقومية كثيراً في ذلك. إذ تبدو الماركسية بمثابة تكريس للمركزية الغربية، كما يظهر ذلك جلياً في مقولات ماركس وانجلز في ما يتعلق بالمستعمرات، لا سيما الهند والجزائر. إذ اعتبر ماركس أن غزو بريطانيا للهند يعتبر عامل تحضر اقتصادي وسياسي عندما قال «أمام انكلترا مهمة مزدوجة تنجزها في الهند، الأولى تدميرية؛ والثانية توليدية، إزالة المجتمع الآسيوي القديم، ووضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا». وانطلاقاً من هذه الوظيفة المناطة بالاستعمار البريطاني، لم يتردد في تبرير هذه المهمة، انطلاقاً من أن المجتمع الهندي لا تاريخ له أو على الأقل ليس له تاريخ معروف، وأن ما نسميه بتاريخ الهند ما هو إلا تاريخ الغزاة المتعاقبين الذي أقاموا

إمبراطورياتهم على القاعدة السلبية لهذا المجتمع الجامد واللامقاوم. وهكذا يُلغى تاريخ الشعوب الآسيوية لأنه ليس ثمة تاريخ لها لحساب تاريخ أوروبا الذي هو التاريخ الأوحد. ويبدو انجلز مخلصاً لماركس عندما برر الاستعمار الفرنسي للجزائر باعتباره الأفضل، وأنه سوف يساعد الجزائر على التقدم والحضارة، وبذلك تتبدد كل الأوهام والأحلام التي رافقت الأنتلجنسيا العربية في أن الماركسية سوف تخلق حالة من التحرر تعيشها المجتمعات العربية طالما أن الاستعمار يصبح مبرراً بحجة أنه يساعد على النهضة والتقدم.

في ضوء هذه الأفكار التحديثية المفروضة بقوة على المجتمعات العربية، نشأت المقدمات التأسيسية للتحديث في الوطن العربي، من مشروع محمد علي وما تبع ذلك من رغبة في السيطرة على سوريا وحملته التي سيرها بقيادة إبراهيم باشا. وهنا يرى مرشو أن فشل هذه المحاولات التحديثية لم يكن ناجماً فحسب عن الإخفاق العسكري الذي سببته القوى الكبرى، كما يردد ذلك كثير من الباحثين العرب، وإنما يكمن في الأساس في طبيعة التحديث المستلب الذي لا يزال انتشاره حتى اليوم يعطل الطاقات المنتجة الكامنة لدى الأجيال الصاعدة، لأن هذا التحديث ارتبط بنقل التكنولوجيا وكل ما رافقها من علوم ومعارف، دون الاهتمام بمدى اندماجها مع السياق الداخلي للنمو التكنولوجي والمعرفي الأهلي المستقل، ولا بمدى تمفصلها وفقاً للحاجات المحلية. لذلك ظلت مسيرة التحديث ولا تزال جسماً غريباً وخارجياً معزولاً عن رقابة وسيطرة الجماهير الفلاحية المدنية. ووفقاً لذلك، يمكن النظر إلى إشكالية الحداثة في الوطن العربي وفق رؤية كلية كنتاج لآثار التحديث المستلب الذي تزداد وطأته مع استمرار عزلة النخبة عن جماهيرها واتهامها إياها بالجهل والشعبوية، مما يعمق أزمة الحداثة ويحولها في النهاية إلى أداة لتكريس التخلف بدلاً من أن تكون الحداثة طريقاً للنهضة والتنمية.

ولا يكتفي مرشو بذلك، بل يحاول أن يعرج على مفهوم العلمانية نفسه، معتبراً إياه خصوصية غربية بامتياز، مما يتعذر نقله أو تبيئته في غير سياقه التاريخي والاجتماعي، وأن كل المحاولات، التي عمدت إلى ترويج هذا المفهوم واعتباره بمثابة الحل للخروج من مأزق التخلف، خلقت هي بذاتها ـ نتيجة استزراعها في فضاء ثقافي واجتماعي مغاير ـ مأزقاً، وذلك عندما عنت العلمانية في البلاد العربية كمرادف للحرب على الدين من جهة، وكقطيعة مع الثقافة الأهلية من جهة ثانية. ويرجع تدشين مظاهر الحرب هذه كما يرى مرشو إلى نخبة مثقفة من المسيحيين بعد تشربها لأفكار العلمانية في المدارس التبشيرية والكاثوليكية والبروتستانتية تحديداً. إذ كانت الفئة المستفيدة من تلك الأفكار، إضافة إلى أنها احتلت مواقع متنفذة في أرجاء الإمبراطورية العثمانية إثر التحولات الاجتماعية الاقتصادية التي أحدثتها التنمية السريعة والتجارة مع أوروبا. وهكذا تحولت العلمانية إلى غطاء لدعوات يُبرر من

خلالها تهميش المواطنين وإبعادهم عن المشاركة في أي قرار يضع موضع التساؤل مسار التحديث العلماني النافذ إلى آلة الدولة في ظل الهيمنة الثقافية الغربية. وبذلك شطرت العلمانية، كما الحداثة، المجتمع الأهلي إلى شطرين متصارعين: أقلية تغريبية متشددة، وأغلبية أصولية متطرفة.

ويعود مرشو ليؤكد أن العلمانية لدينا لم تعن سوى الاستبداد، ولم تنتج غيره بحكم أنها رسخت آليات سيطرة الأقلية على الأغلبية، واحتكرت التكلم باسم الشعب الذي اتهمته بالخرافة والجهل. وكتتويج للأفكار السابقة جميعها، تبدو دراسة حالة سلامة موسى باعتباره نموذجاً أصيلاً لهذه الأفكار بامتياز ضرورياً، إذ أن قراءة أفكاره تكشف عن آليات الطرد والمنازعة التي حكمت إشكالية الحداثة بين نخبة علمانية متغربة يزداد ترفعها، وبين جماهير الأمة التي يزداد تهميشها وعزلتها. وإذا كان مرشو في أفكاره هذه يبدو متطابقاً مع كثير من الإسلاميين، مما برر إطلاق بعضهم عليه لقب الأصولي الحداثي، فإنه يختلف عنهم في نظرته الكلية التي مكنته من النظر إلى الأزمة العربية الراهنة في تعييناتها التاريخية والاجتماعية. إلا أن النقد الرئيس الذي يتم توجيهه إلى هذا النوع من التفسير للتخلف العربي يكمن في أنه يمتلك قدرة تفسيرية هائلة ودقيقة تقترب كثيراً من الواقع الاجتماعي والسياسي العربي الراهن، لكنها تقف عند ذلك. ولا تبدو الحلول التي تقدمها بالقوة نفسها التي تعمل فيها على تفسير التخلف العربي، وهي لذلك غالباً ما تسقط في الشعارات عندما تدعو إلى تأسيس ميثاق وطني للديموقراطية، أو تكتفي بالرؤية النظرية العامة عندما تدعو إلى إجراء دراسات ميدانية اجتماعية أو القيام بتحليلات اجتماعية نقدية أو تكثيف البحوث التاريخية، مما يلغي عن هذه الأفكار سياقها العملي، ويربطها ضمن سياقها النظري فقط في الرؤية والتفسير، لا سيما أنها غالباً ما تعتمد في تأسيسها لهذه الرؤية على تاريخ تشكل الدولة العربية الحديثة بعد حصولها على الاستقلال، أو أحياناً يتم العودة بهذه الأفكار إلى فترة التنظيمات العثمانية، وهذا ما يمنع عنها توظيفها في التشكل التاريخي العربي القائم الآن. فإشكالية النخبة والجماهير تمت وأنجزت في سياق تشكيل الدولة العربية الحديثة، وإنما نعيش الآن ثمارها ونتائجها. ولكن ما الحلول للخروج من هذه الثنائية المفقرة التي تزداد تركتها مع تقدم التاريخ ومع دخول عوامل جديدة فوق وطنية، كالتأثيرات العالمية والدولية في عصر العولمة، وانحسار دور الدولة الوطنية وتآكل وظائفها... فهل تقدم هذه الرؤية حلولاً للخروج من المأزق أم تكتفي بالتفسير التاريخي؟ يبدو السؤال ملحاً وراهناً. وعلينا أن ننتظر الإجابة ممن أخذوا على أنفسهم عبء هذا التفسير.

د. رضوان جودت زيادة

فاروق أبو شقرا

العربية حول العالم

(هلسنكي: اماتور برس فنلند، ٢٠٠٢)

صدر كثير من كتب تعليم العربية بمعلم ودون معلم.. وعلى الرغم من كثرتها، فإن الكتب، التي تعلم حقاً وفق طرق علمية مدروسة وتؤسس لامتلاك ناصية اللغة وانتشارها، قليلة جداً، بل تكاد تكون نادرة، مما يترك فراغاً في هذا المجال، غالباً ما تملؤه بشكل أو بآخر محاولات المستشرقين الأجانب، والتي تبقى على أهميتها تفتقر إلى الإحساس بصلة القرابة للغة والنسب إليها وحبها والغيرة عليها.. إذ أن عبارة «اللغة الأم» تعبر في عمقها ودلالاتها عن قوة هذه الرابطة.

وفي هذا المجال جاء كتاب **العربية حول العالم** للدكتور فاروق أبو شقرا العربي اللبناني ليصلح هذا الخلل. فقد كرس أبو شقرا جهده لتعليم العربية، وكان قد غادر لبنان عام ١٩٧٢ إلى جامعتي لوند رغوتبورغ في أسوج، ثم استقر في هلسنكي مديراً لبرنامجها العربي ومشرفاً على الدراسات العربية في جامعاتها.

كتاب فريد من نوعه في ما يخص تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها والمغتربين وللطلاب من المرحلة الابتدائية حتى الجامعية. وهو كتاب يعلم العربية الفصحى، ويتناول قواعد اللغة الأساسية وأسلوبها قراءة وكتابة. وجاء هذا الكتاب نتيجة جهد كبير دام ما لا يقل عن عشرين سنة. وهو يمكّن التلميذ من تعلم اللغة دون أستاذ. إذ أن الأمثلة والتمارين الواردة فيه تتضمن تعابير مستعملة ومتداولة في حياتنا اليومية.

والعربية هي إحدى اللغات الخمس الرسمية في الأمم المتحدة ولغة القرآن الكريم. وهذا الكتاب يساعد من يودون التعمّق في دراسة القرآن بتعليمهم اللغة التي أنزل بها، عدا عن تسهيله التعمق في دراسة التراث العربي. وهناك في العالم اليوم الملايين من مختلف الجنسيات الذين يرغبون في تعلم اللغة العربية التي يعتبرونها ضرورية جداً لهم من الناحية اللغوية وخصوصيات وعبقرية اللغة، وأيضاً في ما يخص العلاقات التجارية والاجتماعية والثقافية. على أي حال، فإن وجود كتب ذات أسلوب معقد تتضمن تعابير غير مستحبة.

وعدوانية في بعض الأحيان. ولا تشرح القواعد بأسلوب مبسط، قد يُفقد الطالب الحماسة لتعلم اللغة وقواعدها حتى قبل أن يبدأ بدراستها. أما هذا الكتاب، فهو خلو من هذه الشوائب و «المنفرات».

كتاب «العربية حول العالم» مكتوب حتى الآن باللغتين العربية والإنكليزية. والدليل على أهميته هو أن عدداً من الجامعات الأوروبية والأميركية الكبرى اختارت هذا الكتاب ليكون الكتاب المعتمد لتدريس اللغة العربية وقواعدها. ويُترجم هذا الكتاب حالياً إلى لغات أوروبية أخرى.

إلى ذلك يتضمن الكتاب نوعين من التمارين: الأول، هو قراءة النصوص العربية مع كيفية لفظها مكتوبة بالأحرف اللاتينية، وترجمتها باللغة الإنكليزية؛ والثاني هو نصوص إنكليزية للترجمة إلى العربية (النصوص الإنكليزية مأخوذة من التمارين المكتوبة بالعربية في الدرس ذي الصلة).

للاستغناء عن القواميس «عربي - إنكليزي»، ولكي لا تكون هناك صعوبة لدى الطالب في معرفة أصل الأفعال والمفردات تم اعتماد مبدأ الرقم المصغر إلى جانب الكلمة بالتسلسل، وذلك باللغة العربية وترجمتها باللغة الإنكليزية (الرقم المعطى للكلمة وترجمتها هو نفسه).

من جهة أخرى، إن مصطلحات قواعد اللغة العربية واردة باللغتين العربية والإنكليزية، وهذا على العكس مما هو متبع في كتب التدريس المعتمدة حالياً. ومباشرة بعد كل كلمة جمع تكسير يعطى بين قوسين الاسم المفرد لها.

قبل نشر المؤلف لكتابه، قام بتوزيع المخطوطة على نحو عشرين من اللغويين المختصين البارزين على المستوى العالمي (عرب وأجانب). وجاءت الردود مشجعة جداً، نورد منها الآتي:

- «كتاب تدريس يركز على الأمثلة المأخوذة من حياتنا اليومية. والتمارين تجعل القارئ قريباً من اللغة العربية المعاصرة والقديمة. والكتاب يتلاءم مع حاجات الطالب ويساعد إلى حد كبير أولئك الذين يدرسون اللغة من دون أستاذ» (الدكتور تاباني هارفيانن، بروفسور اللغات السامية ورئيس معهد الدراسات الآسيوية - الإفريقية التابع لجامعة هلسنكي - فنلندا).

- «أنصح بتدريس هذا الكتاب للمراحل الابتدائية والصفوف الجامعية الأولى. وهو يمكن دراسته أيضاً من دون أستاذ، ويمكن استعماله كمرجع. يعتمد الكتاب أسلوباً جديداً يسمح بإجراء مقارنة بينه وبين الكتب المتداولة حالياً» (الدكتور ياكو هامن - أنتيلا، بروفسور اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة هلسنكي - فنلندا).

- «كتاب منظم للغاية يسهل فهمه واستيعاب مضمونه ويمكن الاعتماد عليه نظراً لشموليته... وهو يتميز عن غيره من الكتب بتوجهه التربوي غير العادي وتعمقه العبقري في

اللغة» (الدكتور برتيل تيكانن، باحث في الأكاديمية الفنلندية وأستاذ مشارك في قسم لغات جنوب آسيا التابع لجامعة هلسنكي).

- «يتميز هذا الكتاب بكونه أحد أفضل الكتب تنظيماً ووضوحاً. وهو يورد أمثلة وإيضاحات عدة تجعل فهم قواعد اللغة العربية من الأمور السهلة، ويوضح النقاط الأساسية في اللغة العربية من الصفحة الأولى حتى آخر الكتاب» (الدكتور أوليغ ريدكن، بروفسور ورئيس قسم اللغة العربية في جامعة ولاية سانت بيترسبرغ - روسيا).

- «كتاب مهم ومناسب جداً لدارسي اللغة العربية. وهو يشكل عملاً كاملاً ومتميزاً يكشف عن فكر متميز. وإني أنصح باعتماد هذا الكتاب لتعليم اللغة العربية» (الدكتور أحمد طه، بروفسور اللغات واللغة الإنكليزية في جامعتي تشرين اللاذقية في سوريا وإربد في الأردن).

- «من ميزات هذا الكتاب المهمة هو تقديم القواعد العربية ومصطلحاتها بشكل واضح يسهل الدراسة إلى حد كبير. وهو يختلف عن كتب القواعد الموجودة حالياً، والتي تتضمن إيضاحات وتفسيرات طويلة غير واضحة وتمارين غير مشوقة. لا يوجد في الأسواق كتاب يماثله في الوقت الحاضر، وأعتقد أنه سيلاقي تقديراً كبيراً لدى الأساتذة والطلاب على حد سواء». (الدكتور شتيفن شبارل، بروفسور اللغة العربية في معهد الدراسات الشرقية في جامعة لندن) (soas).

- «من الكتب المرجعية القيّمة التي نزلت إلى الأسواق في الوقت المناسب بالنسبة لأساتذة اللغة العربية والأجنبية. يمكن القول إن هذا الكتاب يمثل الخيار الأول لدراسة اللغة العربية سواء أكان ذلك لغرض محدد أو لأغراض التواصل» (معاذ صالح، بروفسور اللغة العربية في معهد الدراسات الشرقية في جامعة لندن) (soas).

هذا وقد نشرت بعض الصحف الأجنبية تنويهاً بهذا الكتاب، منها صحيفة **بوستيمياس** (أكبر صحيفة في إستونيا) التي نشرت مقالاً مطولاً في الصفحة الثقافية. ومن بين الذين نوهوا بالكتاب البروفسور كالاكاسيما (بروفسور اللغات السامية في جامعة تارتو - إستونيا). وهو قال: «إنه أحد أفضل كتب تعليم اللغة العربية للدارسين الناطقين باللغة الإنكليزية. فالأسلوب واضح إلى أقصى حد، ويمكن دراسة هذا الكتاب الذي يتضمن كل ما هو ضروري وأساسي عن اللغة العربية من دون أستاذ». أما أكبر صحيفة باللغة السويدية في فنلندا، وهي صحيفة **هوفودستادبلادت**، فأوردت مقالاً عنوانه: «أبو شقرا يغزو العالم».

محمد رضا وصفي

الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، جدليات التقليد والتجديد

(بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٠)

إن للدين دوراً أساسياً في حياة البشر الاجتماعية. ويتخذ هذا الدور طابعاً خاصاً في المجتمعات التي توالت فصول تاريخها على خلفية دينية. والباحث يخصها في رصد هذه السمة في المجتمع الإيراني الذي توالت فصول تاريخه قبل دخول الإسلام إلى إيران وبعده على خلفية من هذا القبيل. على أن هذه الخلفية الدينية تفيض وتتحرك وتتفاعل مع التغيرات التي تشهدها مرافق المجتمع الإيراني الأخرى، وفي الطليعة منها ما يمكن تسميته على وجه العموم، المرافق السياسية والاجتماعية والثقافية. ومن هنا ما يكون لهذه الخلفية من تأثير في مواضيع كالإنسان، محلاً ودوراً، والتنمية العامة وغير ذلك. ولهذا الغرض خص الباحث كتابه بدراسة تناول من خلالها خطاب الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، وذلك على ضوء جدليات التقليد والتجديد. وحصراً لهذا الموضوع في إطار الخطاب المعاصر توزعت مادة البحث على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، تتبع الباحث خلالها بدايات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي في إيران منذ القرن التاسع عشر. فإلى جانب صعود مدرسة الأصوليين، والذي عرض له بإيجاز، تتبع منجزات الثورة الدستورية الأولى (١٩٠٥-١٩٠٦) من الناحيتين الثقافية والسياسية. فالانتكاسات أيام آل بهلوي، وصولاً إلى التجدد الفكري والسياسي في الستينات والسبعينات من القرن العشرين. وفي هذا السياق يبين الباحث اجتهادات السيد محمد باقر الصدر (العراقي الذي اتسع تأثيره ليشمل إيران والبلدان العربية الأخرى) والمطهري وشريعتي وكثيرين آخرين على اختلاف توجهاتهم، إضافة إلى شيوخ المرجعية وفقهائها الذين كانوا يضعون نصب أعينهم منافسة اليسار على الجمهورية من جهة، والتصدي للملكية آل بهلوي من جهة أخرى. ودارت الدراسة في جزء منها حول مفكري الثورة وفقهائها وشيوخها ومراجعها وشبانها. وقد أبرز الباحث ما قام به هؤلاء في العقدين الأخيرين من جهود هائلة لمتابعة المتغيرات، وتأمل واقعة الدولة الإسلامية، والتفكير في عالمية الإسلام، وطرائق التواصل مع النخب خارج إيران، ومع العالم.

لقد كان من شأن التطور التصاعدي الذي سعى هذا الكتاب إلى وصف مراحله إبراز دور هذه الفئة التي دعيت بفئة المثقفين الإسلاميين. فهؤلاء المثقفون ليسوا من خريجي المؤسسات الأكاديمية فحسب، ولكنهم أيضاً من خريجي الحوزات العلمية (الدينية)، وهذا ما حاول الباحث الإشارة إليه من التطور الكبير الذي لحق بالحوزات، وهي أنها لم تعد تخرّج رجال دين فحسب، بل رجال دنيا ودين. ويقول الباحث إن التزامه بحدود البحث حالت دون توسعه في استعراض نشأة هذه الفئة ودورها المتنامي. لذا توقف في مقدمة كتابه عندها لأن جزءاً كبيراً من مصير إيران اليوم بين يدي هذه الفئة.

نيفين عبد المنعم مسعد

صنع القرار في إيران والعلاقات العربية ـ الإيرانية

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)

مثل أي نظام سياسي، لا يعيش النظام الإيراني في فراغ، لكنه يتحرك في إطار بيئة داخلية وأخرى خارجية، تدفع إليه بيئته بشقيها، بمتغيرات تؤثر في مضمون عملية صنع القرار واتجاهاتها الرئيسية، كما تؤثر في أدوار الأطراف الفاعلة، وفي تطور هذه الأدوار من مرحلة إلى أخرى، بل من قرار إلى آخر. وفي حالة العلاقات العربية ـ الإيرانية، تأثرت هذه العلاقات مباشرة بالتشابك بين الدائرة الإيرانية من جهة، والدوائر العربية من جهة أخرى في الجغرافيا والتاريخ والحضارة والاقتصاد، والتركيبة السكانية والثقافة السياسية. فبقدر ما ولد التقاطع من مصالح واهتمامات حول هذه المصالح، والاهتمامات تتردد بين التكامل والتنافر، وراوح بالتالي وسائل تحقيقها بين التناسق والصراع.

وفي الوقت نفسه، وبحكم موقع إيران وجوارها العربي في منطقة شديدة الحساسية لمصالح القوى الكبرى، تأثرت العلاقات العربية ـ الإيرانية غالباً بشكل مباشر وأحياناً بشكل غير مباشر، بتطور علاقات القوى الكبرى بكل من العرب وإيران، ائتلافاً واختلافاً. من هذا المنطلق تأتي هذه الدراسة التي تحاول الباحثة من خلالها التصدي للسؤال التالي: أي مستقبل للسياسة الخارجية الإيرانية تجاه الوطن العربي. وقد حاولت الباحثة تسليط الضوء على العوامل التي تشكل مفاصل أساسية في صنع القرار الإيراني. لذا تناولت هذه الدراسة البحث في المواضيع التالية: بيئة صنع القرار في إيران، أولاً، البيئة الداخلية؛ ثانياً، البيئة الخارجية، والإطار الأيديولوجي والدستوري لعملية صنع القرار: أولاً، فكر الإمام الخميني؛ ثانياً، الدستور، صنع القرار في إيران، القوى والمؤسسات: أولاً، المرشد؛ ثانياً، السلطة التنفيذية؛ ثالثاً، السلطة التشريعية؛ رابعاً، السلطة القضائية؛ خامساً، مؤسسات عابرة للسلطات؛ سادساً، المؤسسات العسكرية؛ سابعاً، المجتمع المدني وصنع القرار والعلاقات العربية ـ الإيرانية: أولاً؛ خصائص صنع القرار في إيران؛ ثانياً، صنع القرار وقضايا العلاقات العربية ـ الإيرانية.

يوسف عزيزي

إيران الحائرة بين الشمولية والديموقراطية

(بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠١)

إيران والعالم العربي يشكلان وحدة حضارية مترابطة منذ ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية. وهذا لا يعني أن قبل ذلك لم تكن عرى ثقافية وسياسية تربط العرب بالفرس، بل إن الإسلام أرسى حضارة عظيمة، نواتها العرب، وكان للفرس أيضاً دور لا يستهان به. وقد فصلت الأسوار في القرن المنصرم، بفعل المؤثرات المختلفة، الشعوب الإيرانية عن الأمة العربية. غير أن قيام الثورة في شباط/فبراير ١٩٧٩ والتطورات الأخيرة بعد رئاسة محمد خاتمي تنبئ بأن الأسوار يمكن أن تزول يوماً بعد أن اهتزت واخترقت. ويقول المؤلف في مقدمة كتابه إن القارئ العربي قليل الإلمام بالحدث الإيراني لأسباب شتى، منها حاجز اللغة والحصول على المعلومات من المصادر الغربية. كما أن الدراسات والتحليلات المعروضة على المتلقي العربي في الأعوام الأخيرة ينقصها معايشة التجربة الإيرانية عن

قرب أو الاطلاع على ما يجري في البلاد. لذلك عني بوضع هذه الدراسة باللغة العربية التي يلقي من خلالها نظرة من الداخل. باعتباره صحافياً وخبيراً بالشؤون الإيرانية قبل وبعد الثورة، وشاهداً على تاريخ إيران، وعلى التطورات السياسية والثقافية في عهد خاتمي، محاولاً عبر تحليلاته ومحاوراته التي أجراها أو المقابلات التي أجريت معه أن يرسم صورة واضحة للقارئ العربي عما يدور على أرض الواقع. كما - وباعتباره مواطناً عربياً - إيرانياً من منطقة الأهواز - لا ينسى أن يذكر الذين نسوا أو تناسوا هذا الشعب بوجودهم وقضاياهم.

غسان طعان

التغرب في الثقافة الإيرانية الحديثة

(بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)

نزعت تجربة الريفيين في المدن الإيرانية نحو توسيع الإطار الريفي في المدن، فدفعت تقاليد الأسر والعائلات الممتدة، والمحافظة في مجال المرأة إلى تحصين الأسرة من التفكك الذي أصاب العائلة في الغرب. وقد اضطلع الدين بدور مستقطب على صعيد التجمعات في الضواحي المكتظة. وبسبب من الفاقة والعوز أصبح المسجد ملاذاً وملجأ يلتقي فيه الرجال بعد يوم حافل بالعمل المضني. لذا، كان الجامع بمثابة الحانة في الغرب. والوعي المشترك لزوار المسجد لا بد أن يختلف بطبيعة دور كل منهم عن الوعي الذي كان يتداوله الأوروبيون في الحانة. وبالعودة إلى مرحلة سابقة من حكم الشاه في إيران، نجد أن الشاه عمل على تشجيع ثقافة الحانة. ففي هذا الاتجاه وحده كان يكمن النشاط الإنساني الذي احتاجت إليه عقلية السوق الرأسمالية المتوسعة باستمرار. لذا كان رد الفعل قوياً وفورياً بعد نجاح الثورة الإسلامية. فأول عمل قامت به هذه الحكومة هو إغلاق الحانة، بحيث استرد المسجد دوره المركزي. غير أن السؤال الذي يبقى في حوزتنا: «ومن هنا إلى أين؟».

حسن مجيد الدجيلي

إيران والعراق خلال خمسة قرون

(بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩)

هذا الكتاب ثمرة دراسة شاملة للعلاقات العراقية - الإيرانية، وللخلافات القائمة بين البلدين منذ زهاء أربعة قرون، ودعوة لتفهم أبعادها وتاريخها وملابساتها، والسعي لإزالة أسبابها بالطرق السلمية والحوار الهادئ على أسس من الاحترام المتبادل والمصالح المشتركة. وهو حصيلة جهود امتدت سنوات عدة وتطلبت الرجوع إلى كثير من التقارير والمذكرات الرسمية المتبادلة بين الحكومتين العراقية والإيرانية، وقبلها بين الحكومتين العثمانية والإيرانية، والاستعانة بمراجع عربية وأجنبية عدة. وقد تناولت هذه الدراسة تلك العلاقات منذ أن كان العراق ولاية عثمانية، ثم إدارة بريطانية، ثم مملكة تحت الانتداب البريطاني، وأخيراً مملكة دستورية وجمهورية مستقلة. وللإحاطة بجميع جوانب الموضوع قسمت الدراسة إلى خمسة أبواب رئيسية عالجت الموضوعات التالية: الباب الأول: «الماضي الحي»، وفيه تناول المؤلف سنوات التطاحن والاحتلال والغزو، وحروب الاستقلال والتحرير، والانتقال من العهد الصفوي إلى العهد القاجاري في إيران، ثم أشار في الباب الثاني إلى سنوات الهدوء النسبي، بحثاً عن تحسين علاقات الجوار، وإبرام معاهدة أرضوم الثانية سنة ١٨٤٨،

بوساطة بريطانية ـ روسية. وإلى «سنوات التوتر والقلق» في العهدين الملكيين الإيراني والعراقي بعد الحرب العالمية الأولى، ثم إلى فترة «انفراج» في العلاقات، نتيجة الاتصال والمفاوضات المباشرة، والتي أسفرت عن إبرام معاهدة الحدود وملاحقها سنة ١٩٣٧.

وأخيراً عرض المؤلف بالتفصيل للخلافات الرئيسية بين الدولتين، ثم انهيار العلاقات بقيام ثورة الرابع عشر من تموز/يوليو ١٩٥٨، وسقوط النظام الملكي، وقيام نظام جمهوري في العراق.

بحيرة شاهي والقوى العظمى

درياچه شاهي وقدرتهاي بزرك.

محمد علي كاظم بيكي: پژوهشي دركشتيراني درياچه اروميه (عصر قاجاريه).

طهران: مركز اسناد وتاريخ ديبلوماسي، وزارت أمور خارجه، ١٣٨٠ (مجموعة إيران والاستعمار).

يتناول هذا الكتاب الملاحة في بحيرة ارومية، خلال العهد القاجاري في إيران، وهي ملاحة حرّة لم تتأثر بالوجود الفعلي للقوى العظمى التي كانت خاصة في بحر قزوين (مازندران) والمحيط الهندي المتاخم لإيران وعمان.

لذلك يعمد المؤلف إلى تبيان السياسات والمبادرات التي اعتمدتها القوى الكبرى حيال الملاحة في هذه البحيرة، وردّ فعل السلطات القاجارية تجاهها، سعياً إلى إيضاح العوامل الداخلية والخارجية التي فعلت في مسيرة الملاحة عبر بحيرة أرومية. ولم يتناول خلال ذلك سوى الأحداث التي ترتبط مباشرة بموضوعه.

والجدير بالذكر أنّ المؤلّف استطاع، من خلال الوثائق الأولية التي اعتمد عليها، إضاءة جانب مظلم من تاريخ أذربيجان وتاريخ إيران وعلاقتها بالدول العظمى في هذا الإطار.

قوم فقدوا لغتهم وحفظوا هويتهم

حسين أحمدي: تالِشان (من العهد الصفوي إلى انتهاء الحرب الثانية بين إيران والروس)

طهران: مركز اسناد وتاريخ ديبلوماسي، ١٣٨٠ (مجموعة تاريخ إيران/٢).

هذا الكتاب يلقي الضوء على تاريخ منطقة موزّعة بين إيران الحالية والعالم الإيراني الذي كان يقارن إمبراطوريتها الواسعة الأرجاء. كما أنه يكشف جوانب من المدى الثقافي الذي يمتدّ إلى مخارج حدود إيران. أما تالِشن فاسم يطلق على قوم ومنطقة في آن تقسم قسمين:

١ ـ بلاد خانات تالش، وهي تقع في أطراف سلسلة جبال تالش جوازاة بحيرة الخزر (قزوين)، ممتدة من ساليان ومتجهة نحو الجنوب لتنتهي عند ديناچال، مع تداخلات طرأت عليها عبر التاريخ مع المناطق المجاورة.

٢ ـ مناطق تالش الأخرى، وهي تشمل مناطق الجبال والسفوح والقرى التي تمتدّ من ديناچال وتنتهي إلى لاهيجان.

اشتهر هؤلاء الأقوام بقوتهم الجسدية ومهارتهم في الرماية، فأهلهم ذلك لحماية أكثر مدن جيلان. وقد كان لهم دور في تثبيت سلطة الأسرة الصفوية في تلك المناطق، بقيادة ميرزا محمد تالش حاكم آستار الذي اعتمد في ذلك على فرقة من المشاة غدت مضرب الأمثال. وقد استمرّ هؤلاء القوم حاضرين في جيش الصفويين.

أما أهم دور اضطلعوا به خلال العهد الصفوي فهو انتظامهم في قوى غير نظامية للمحافظة على مصالح العهد في سواحل بحر قزوين، ولطالما اشتبكوا في القتال مع حكّام شيروان وجيلان، حفاظاً على مصالحهم القبلية أو إلى جانب الشاهات الصفويين.

... وسطّروا ملاحم بطوليّة

ميرزا أحمد لنكراني: أخبار نامه، تاريخ خانات تالش در زمان جنكهاي روسيه عليه إيران (تاريخ خانات تالش إبان حروب روسيا ضد إيران). تحقيق علي عبدلي.

طهران: مركز اسناد وتاريخ ديبلماسي، ١٣٨٠ (مجموعة إيران والاستعمار/٤).

هذا مصدر معاصر لحروب روسيا ضدّ إيران ينماز بدقّة وصفه لها ويلقي الضوء على حقبة غمضت تفاصيلها، ولا سيما في منطقة القوقاز التي زوت تلك الحملات حدودها انحساراً نحو الجنوب، مع بداية القرن التاسع عشر، وانتهت بمعاهدة تركمنجايْ (٢١ شباط/فبراير ١٨٢٨) التي مزّقت أوصال الشمال الإيراني. إلاّ أنّ هذه الجبهة المفتوحة باستمرار انجلت عن ملاحم بطولية لأهل تلك الديار من المقاومة والبسالة سطّرها هذا المصدر الذي كان نشره مفيداً جداً.

أما مؤلّف هذا الكتاب الثمين فهو ميرزا أحمد، بن ميرزا خداوردي، كاب مير مصطفى خان ووزيره، ومير حسن خان اللذين حكما ولاية تالش خلال فترة السنوات الخمس والعشرين التي جرّدت فيها روسيا حملاتها ضد إيران. وقد عايش جميع سنوات الحروب المذكورة. وكان، بحكم عمله وموقع أسرته، في قلب الأحداث. لذلك كانت كتاباته التي وصلتنا بعنوان أخبار نامه قائمة على مشاهداته وروايات والده ميرزا خداوردي. وبذلك تكتسب أهميّة المصدر التاريخي لتاريخ الحروب الروسية-الإيرانية. وقد دوّن كتابه هذا بالخط الفارسي واللغة الفارسية، وهو مخطوطة محفوظة في نسختها الأصلية اليتيمة في مكتبة معهد التاريخ لأكاديمية العلوم في جمهورية أذربيجان. وقد كانت مخطوطته محظورة على الباحثين، إلاّ نفراً معدودين، بسبب احتوائها مطالب ضدّ مصلحة الروسيين، منذ كتابتها عام ١٨٨٢/١٨٨٣ حتى تفكّك الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩٠.

إيران بين فكّي روسيا وانكلترا

فاطمة قاضيها (محقّقة): أسناد روابط إيران وروسيه أزدوره ناصر الدين شاه تاسقوط قاجاريه (وثائق العلاقات بين إيران وروسيا من عهد ناصر الدين شاه حتى سقوط القاجاريين)، (١٨٢١-١٩٢٥)

طهران: مركز اسناد وتاريخ ديبلوماسي، ١٣٨٠ (مجموعة إيران والقوى العظمى-روسيا/٣).

خضعت سياسة إيران في عهد القاجاريين لأثر التنافس الحادّ بين قوتي ذلك الزمان العظميين، أي روسيا وبريطانيا العظمى. وقد بان ذلك بوضوح خلال عهد ناصر الدين شاه الذي استمرّ ٥٠ عاماً وشهد مطامع تينك الدولتين في إيران.

هذه المجموعة من الوثائق تضم ١٧٧ وثيقة، ١٢٤ منها تتعلق بناصر الدين شاه. أما الـ٥٣ وثيقة التي تشكّل القسم الثاني فتتعلق بمظفّر الدين شاه حتى سقوط القاجاريين.

الوثيقة الأولى منها تعود إلى عام ١٨١٥م (١٢٦٧هـ) أي إلى عهد القيصر نقولا الأول (پاڤلوفيتش (١٨٢٥-١٨٥٥/ ١٢٤١هـ-١٢٧١) الذي تقارن بدايته السنة الثالثة لحكم ناصر الدين شاه.

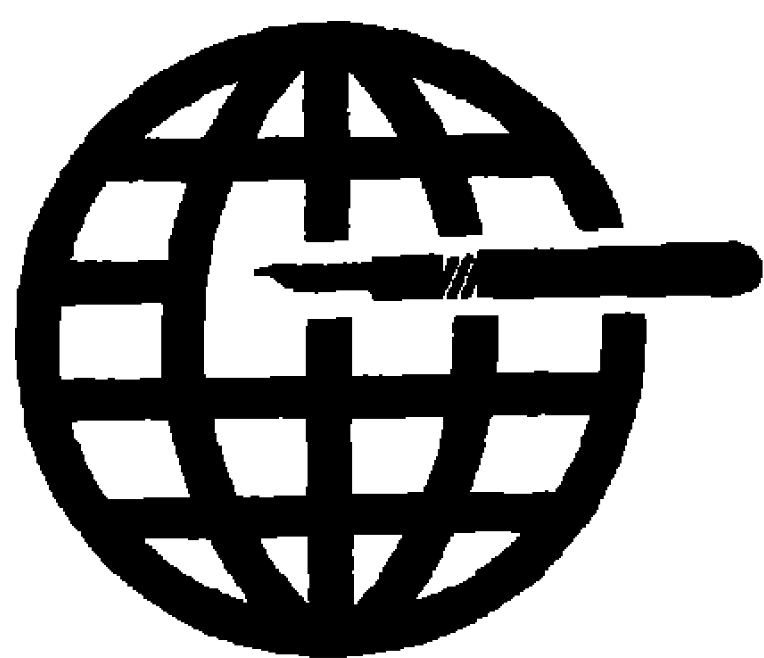
قصارى الكلام أنّ هذه المجموعة من الوثائق المهمّة تكشف من تاريخ إيران أموراً جديدة وتسهم في كتابته من جديد، ولا سيّما في حقبة تلاطمت فيها أمواج مصالح القوى العظمى وبرزت شخصية حكيم السياسة الإيرانية «أميركبير» أو ميرزا تقي خان الذي كان عليه أن يؤمّن صمود إيران على جبهتين. جبهة الفساد الداخلي، وجبهة العدوان الخارجي.

فصلنامه

ایران وعرب

شماره دوم ـ سال اول ـ پائیز ۱۳۸۱

- **فصلنامه ایران وعرب** پذیراي مقالات کلیه پژوهشگران در عرصه هاي مسائل مربوط به این حوزه مي باشد.



فهرست مطالب فصلنامه ایران وعرب

شماره دوم - پائیز ۱۳۸۱

دیدگاه

میزگرد

مطالعات

گزارشها

معرفی ونقد کتاب

ایران و روند همبستگی در خاورمیانه

سید حسین موسوی وقوف دقیق و علمی از روند حرکت سیاسی و اجتماعی کشورها را یکی از عوامل بسیار کارساز در تنظیم روابط میان آنها قلمداد می کند و سپس خاطر نشان می سازد که جمهوری اسلامی ایران و رویکردهای سیاسی و فکری آن نه فقط بیانگر همسایگی جغرافیایی ایران با کشورهای عربی است بلکه همریختی فکری و اسلامی و اقتصادی با این کشورها را روشن می سازد. لذاست که با توجه به این گرایشات همگرایانه این پرسش مطرح می گردد که جهت حرکت ایران در ارتباط با کشورهای عربی به ویژه کشورهایی نظیر مصر، عراق، عربستان و سوریه به چه سمت و سویی است؟

موسوی با اشاره به ویژگی های منحصر بفرد ایران در داشتن جایگاه استراتژیك در منطقه و ذخایر عظیم نفت و گاز و دیگر منابع طبیعی، پتانسیل های عظیم انسانی، التفات به مسئله توازن با محیط خارجی و ایجاد بازار مصرفی برای فراهم کردن توسعه اقتصادی نیاز میرمی به یك صلح و ثبات مبتنی بر اصول خدشه ناپذیر با همسایگان عرب و غیر عرب خود دارد.

به نظر موسوی پنج سال اخیر شاهد برداشته شدن گام های مهمی در جهت تحکیم روابط میان ایران و کشورهای عربی و شکل گیری تفاهم متبادل در جهت تأمین منافع مشترك بوده و اساساً ایران و کشورهای عربی در دهه آینده گزینه دیگری را به جز پذیرش حداقل تنش و حداکثر تفاهم با یکدیگر را ندارند.

سید حسین موسوی

جامعه مدنی در خاورمیانه

موضوع میزگرد این شماره جامعه مدنی در عرصه خاورمیانه است که با شرکت دکتر حسین بشیریه، دکتر ناصر هادیان، دکتر هادی سمتی، آقای علیزاده کارشناس امور خاورمیانه در وزارت خارجه ایران، و دکتر حمید احمدی از دانشگاه تهران صورت گرفت.

تأکید دکتر بشیریه در این میزگرد این بود که مسائل و امور اساسی و مشخصی در عرصه پیشبرد روند دموکراسی در منطقه خاورمیانه وجود دارند که پاره ای بعد داخلی و شماری نیز جنبه ای خارجی دارند و کاستی اصلی در این رابطه، وجود رژیم های الیگارشی یا خودکامه در منطقه می باشد. پارامترهای تاریخی و فرهنگی موجود در پیش زمینه های هر یك از کشورها نیز از جمله عواملی است که تندی یا کندی حرکت در مسیر دموکراتیزه کردن کشورهای منطقه را تعیین می کنند.

آقای علیزاده نیز این پرسش را پیش کشید که آیا خاورمیانه دارای هویتی منسجم و هماهنگ می باشد؟ به نظر وی این منطقه از نقطه نظر نظام سیاسی در بحبوبه و بوته تحول قرار گرفته و نظیر سایر مناطق جهان دستخوش دگرگونی است ولی تفاوت این دگرگونی ها در منطقه خاورمیانه با دیگر مناطق جهان این است که دین عنصر بسیار مهم و ثابتی در هر گونه دگرگونی در خاورمیانه به شمار می آید.

دکتر هادیان وجود توازن میان نیروهای سیاسی و اجتماعی در داخل جامعه را در کنار عامل فرهنگ از عناصر بسیار مهم در تحقق روند دموکراسی تلقی می کند بطوریکه ترکیب حکومت و اقشار جامعه و روابط میان دولت و جامعه پارامترهای بسیار اساسی به حساب می آیند.

وی بر این باور است که منطقه خاورمیانه ظرف دهه آینده شاهد تغیر وفعالیت در جهت جا افتادن نظام های دموکراتیك نخواهد بود.

شرکت کنندگان در این میزگرد از مجموع بحث های خود به این نتیجه می رسند که

ایجاد جامعه مدنی و اشکالی از رژیم های مردم سالار در منطقه امری امکان پذیر است ولی با توجه به اینکه این فرآیند در غرب هم به تدریج صورت گرفت، تحولات مشابه در منطقه خاورمیانه هم منوط به ظهور نیروهای اجتماعی تازه و بروز تحولات اقتصادی لازم و کنار آمدن با مسائلی از قبیل روند جهانی شدن و فشارهای اقتصادی سیاسی وارد شده در عرصه جهانی و فراهم سازی جو باز سیاسی می باشد.

دكتر ويكتور الكك*

زن و توسعه در ايران به مثابه يك الگو

دكتر ويكتور الكك، در نوشتار خود پس از آوردن يك مقدمه كلي در خصوص نقش برابر زن با مرد در عرصه هاى گوناگون زندگى در يك جامعه برخوردار از دموكراسى، به بيان خوردارى زنان ايرانى از حقوق كامل به مثابه يك الگوى قابل اقتدا مى پردازد.

به نظر وى حضور زنان در مراكز تصميم گيرى نظير رياست جمهورى، وزارت بهداشت، وزارت كشور و ... و همچنين حضور اين قشر از جامعه در مجلس شوراى اسلامى از بارزترين نشانه هاى ارتقاء درجه مشاركت زنان در روند گردانندگى و مديريت كلان ايران مى باشد.

افزايش تعداد زنان در بخش آموزش به ويژه در آموزش دانشگاهى شاخصى است كه توسعه كيفى نقش زنان را در ايران به خوبى نشان مي دهد.

(*) رئيس مركز زبان فارسي واستاد تاريخ اسلامى وزبان عربى- دانشگاه لبنان.

دکتر صادق زیبا کلام*

اسلام وناسیونالیسم در جهان عرب

پرسش اساسی که دکتر صادق زیبا کلام در نوشتار خود به شکل محوری مطرح ساخته از این قرار است: کدام یك از سه الگوی زیر می توانند قوم گرایی عربی یا پان عربیسم را توصیف کنند؟ آیا این قوم گرایی در واقع روند تاریخی برای پدیده ای (کشور - امت) عربی است که جایگزین اسلام شده است (همانند ترکیه) یا اینکه این قوم گرایی همچون وضعیت موجود در عربستان در سایه اسلام شکل گرفته و یا اساساً موجد و بنیان گذار هویت تازه ای می باشد (همانند اوضاع موجود در شبه قاره هند)؟

پاسخ زیبا کلام این است که هیچیك از این سه الگو با سیر تکاملی مفهوم (دولت، امت) نمی خواند بدین مفهوم که روابط میان گرایشات قومی و اسلام بسی پیچیده تر می باشد.

نویسنده خاطر نشان می سازد که نخستین مشکلی که قوم گرایی عرب با آن مواجه بود چگونگی همزیستی یا کنار آمدن با اسلام بود. قوم گرایی شکل گرفته در اروپا در قرن نوزدهم نیز در پاره ای موارد علیه دیانت به فعالیت می پرداخت ولی قوم گرایی عربی نمی توانست اسلام را نادیده گرفته یا آن را دور بزند چرا که اسلام مبنا و شالوده قوم گرایی عرب محسوب می شود. زیرا در تحلیل نهائی اسلام بخشی از تاریخ و تمدن و هویت اعراب می باشد و این به اصطلاح وصلت اجباری یك واقعیت است.

مسئله دیگری که قوم گرایی عرب با آن روبروست، محدوده جغرافیایی آن است بدین معنا که یك فرد الجزایری به چه میزان احساس وابستگی به قوم گرایی عرب می نماید؟ آیا الجزایری ها فرانسوی هستند یا عرب یا مسلمان آفریقایی؟

نویسنده سپس در ادامه نوشتار خود چنین نتیجه گیری می کند که قوم گرایی عربی از همان زمان تولد خویش دچار تناقض بوده است زیرا از یك سو همانند جنبشی با گرایشات ملی به فرهنگ و تمدن ملی گرایانه متمایل است ولی از دیگر سو قادر به جدا شدن از دیانت و ورود و شناوری در دریای سکولاریسم نیست که این امر برخلاف روند موجود در بسیاری از جنبش های قوم گرایانه دیگر می باشد (به ویژه قوم گرایی اروپایی).

کار به جایی رسیده است که از نیمه قرن بیستم به این طرف به ویژه در دهه های اخیر اسلام به شکل تدریجی جای خود را در گفتمان قومی اعراب باز کرده و رفته رفته بر عنصر قوم گرای عربی سایه افکنده است.

(*) دانشیار دانشکده حقوق وعلوم سیاسی دانشگاه تهران.

دکتر محمود سریع القلم*

مبانی ساختار تمدنی:
آینده تمدن اسلامی

دکتر سریع القلم در این پژوهش کوشیده است تا چهره کنونی جهان اسلام و مبانی ساختار تمدنی آن را مورد کنکاش قرار دهد. مسائل مربوط به چالش های فرهنگی، سیاسی و پتانسیل های فراروی تمدن اسلامی در حال حاضر و ارتباط این زمینه با قوانین مربوط به ساختار تمدنی در این مقاله به بحث گذارده شده است که به معنای ارائه دیدگاهی نسبت به آینده با توجه به مفروضات فوق الذکر می باشد.

پرسش اساسی که سریع القلم با نوشتار خود سعی در پاسخگوئی به آن کرده است بدین شرح می باشد: اگر به عنوان مثال قرار بر این باشد که تمدن اسلامی بعد از گذشت ۱۵۰ سال یا دو قرن دیگر شکل بگیرد با توجه به ظهور و پیدایش جنبش های اسلامی در جهان اسلام و رشد آنها چه اقداماتی را می بایست انجام داد و بر مبنای چه تسلسل زمانی می بایست به فعالیت پرداخت؟

فرض و به اصطلاح آکسیوم اساسی نویسنده در این مقاله این است که زمانی تمدن اسلامی به یك واقعیت ملموس تبدیل می شود که اندیشمندان مسلمان برای دستیابی به انسجام و هارمونی لازم میان عنصر وحی و دانش بشری کوشش کنند و اصلاحات و تغییرات ضروری را در این رابطه پیاده نمایند.

این در حالیست که نویسنده تذکر می دهد که مسلمانان هیچ اهتمامی در این راستا مبذول نداشته اند که علت آن روش اندیشه و تفکر غیر علمی می باشد که به مدت قرن ها بر مغز آنها سایه افکنده است.

به نظر سریع القلم، تفکر دینی و اسلامی معاصر می بایست موضعگیری خود را در مورد پدیده جهانی شدن به شکلی علمی و عملی نشان دهد زیرا محکوم کردن یا انکار این پدیده و یا برخورد سرسری با آن منجر به هدر رفتن زمان ارزشمندی می شود که می تواند برای بازسازی و کشف توانمندی های درونی ساختار تمدن اسلامی بکار گرفته شد.

(*) دانشیار روابط بین الملل دانشگاه شهید بهشتی.

از طرف دیگر از مهمترین عوامل و عناصر تشکیل دهنده ساختار تمدنی، وجود هماهنگی و انسجام درونی میان باورهای مردمی و نظام اجتماعی حاکم بر مردم می باشد و لذا می بایست از عامل قدرت در جهت بهبود اوضاع اجتماعی مردم مساعدت جست همانطور که جهان غرب از این توان مندی خود در روند تحکیم تمدن مادی خویش بهره مند شد لذا تمدن اسلامی نیز می تواند از قدرت سیاسی خویش در جهت حفاظت و پاسداری از عزت مذهبی سود ببرد.

دكتر سيد اسدالله اطهرى*

روشنفكران ايرانى

سيد اسداله اطهرى در اين مقاله عنوان ساخته است كه هر يك از روشنفكران معاصر ايرانى از شريعتى گرفته تا آل احمد، رواسانى، نراقى - پور جوادى و سريع القلم، سروش، داورى و سريع القلم رهيافت ويژه خود را در ارتباط با مدرنيسم و غرب دارند.

وى ضمن بر شمردن ويژگى هاى هر يك از اين روشنفكران به شكل ويژه به تشريح نظرات سريع القلم و مقايسه آن با نظرات ديگر روشنفكران پرداخته است.

به نظر اطهرى رهيافت سريع القلم نسبت به غرب محدود به غرب به عنوان يك منطقه جغرافيائى نمى شود چرا كه غرب يك كليّت در هم تنيده در يك نظام اجتماعى با سه ضلع سكولاريسم، سرمايه دارى اقتصادى و فردگرائى فرهنگى مى باشد كه هر يك از اضلاع اين مثلث تقويت كننده ضلع ديگر بوده و يك نظام اجتماعى استوار و هماهنگ كننده را ايجاد مى كنند.

(*) پژوهشگر ارشد مقيم مركز پژهشهاى علمى ومطالعات استراتژيك خاورميانه.

دكتر عبدو القاعى*

احیای دوباره تعهد مدنی در اقتصاد و کار

دکتر عبدو القاعی طی نوشتاری با عنوان فوق تأکید می کند که تعهد و التزام در واقع مبنای اساسی ساخت یك موجودیت والا و یك خانواده به هم پیوسته و یك جامعه متمدن و میهن برخوردار از پیوستگی به حساب می آید که به همراه عنصر آزادی و با توجه به حفظ وعده و وفای به عهد نسبت به خود و دیگران و تقید و التزام به این وعده ها شکل می گیرد.

به نظر وی، تعهد در جامعه از طریق مشارکت در توافقات و قراردادها به هدف تحقق مساوات و برابری میان افراد جامعه و اقشار متفاوت آن و تلاش برای پیاده کردن این توافق ها متبلور می شود.

وی با اشاره به ریشه های تاریخی روند تصمیم گیری با توجه به اصل التزام و تعهد به منافع عمومی در یونان باستان، به طرح ماهیت مشکلات اساسی و حاد در جوامع کنونی بشر و به ویژه جامعه لبنان پرداخته و مسائل مربوط به محیط زیست، سطح علمی و اشتغال، سطوح مساوات و برابری و سطوح اقتصادی را به پیش کشیده است.

دکتر القاعی گفتگو و تبادل نظر فرهنگی در داخل و خارج جامعه در نهادها و سازمان های جامعه مدنی در چارچوب تعهدی ارزیابی می کند که این سازمان ها به مردم برای حل مشکلات جامعه داده اند.

(*) استاد دانشگاه وپژوهشگر اجتماعی.

فاطمه حافظیان

شکل گیر سازمان کارگری در ایران*

خانم فاطمه حافظیان در نوشتار خود آغاز و شکل گیری سازمان های کارگری در ایران را به ظهور انقلاب مشروطه باز می گرداند زیرا ماده بیست و یکم قانون اساسی آن دوران بر آزادی تحرك انجمن ها و گردهمائی های آزاد در کشور تأکید کرده است. وی تأکید می کند که احزاب سیاسی ایران از آغاز دهه اول قرن بیستم از حقوق کارگران دفاع کرده و آنها را به مطرح کردن خواسته های سیاسی خود تشویق کرده اند.

با تأسیس وزارت کار نخستین قانون کار در ۱۹٤٦ اتحادیه کارگران فعالیت خود را آغاز کرد. نویسنده سپس به ابعادی از این قانون کار اشاره کرده و سازمان های کارگری و سازمان های کارفرمایان بعد از انقلاب اسلامی و تأثیر رشد آزادی ها در سازمان های کارگری و همچنین ویژگی های این سازمان ها در قبل و بعد از انقلاب را بر می شمارد.

(*) خلاصه رساله کارشناسی ارشد در حقوق عمومی.

دکتر احمد اسماعیل راشد*

روابط اردن ـ ایران
در ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی

دکتر احمد اسماعیل راشد نوشتار خود را در این زمینه با تذکر این واقعیت آغاز می کند که موضوع روابط کشورهای عربی و ایران علی رغم اهمیت زیاد آن، به شکل شایسته و بایسته ای هدف بررسی و پژوهش قرار نگرفته است که علت این کاستی، تنش های موجود در این روابط در دوران حاکمیت شاه مقبور بوده است اما روابط ایران و اعراب پس از پایان جنگ ایران در عراق و پشت سر گذارده شدن دوران رکود شاهد بالندگی و توسعه قابل ملاحظه ای بوده است و در راستای بهبود روابط دیپلماتیك با چندین کشور عربی حرکت نمود و روابط ایران و اردن نیز در همین چارچوب از آغاز دهه ۹۰ قرن گذشته و بعد از بیش از ۱۰ سال توقف دوباره جان گرفت.

نویسنده از سلطه جوئی های امپریالیسم آمریکا بر منطقه نفت خیز خلیج فارس به عنوان عاملی یاد کرده است که مورد اهتمام و قدر مشترك کشورهای عربی و ایران می باشد. بازتاب های چنین سلطه جوئی استراتژیك بر کشورهای عربی و ایران تأثیرگذار است.

به نظر احمد راشد، ابعاد سیاسی، ایدئولوژیك، اقتصادی و ژئو پلتیك نیز وجود دارند که لزوم گسترش عمومی روابط ایران و اعراب را ایجاب می کند.

وی سپس به توصیف تاریخچه روابط ایران و اردن پرداخته و تأکید دارد که شعله ور شدن جنگ عراق و ایران منجر به قطع روابطی گردید که در دوران شاه میان دو کشور بر مبنای احترام متقابل و عدم دخالت در امور یکدیگر و هماهنگی در مسائل مشترك آغاز شده بود. سپس در سال ۱۹۹۱ طرفین مبادله هیئت دیپلماتیك در سطح سفرا میان یکدیگر را اعلام داشتند و اقدامات عملی در راستای همکاری های دوجانبه علی رغم وجود اختلاف نظر پیرامون روند صلح خاورمیانه شروع شد. این اختلاف نظرها تأثیری در روابط تجاری و اقتصادی میان اردن و ایران باقی نگذاشت. مشارکت هیئت اردنی در همایش سران کنفرانس اسلامی در تهران مهمترین نشانه بر متانت و ثبات حاکم بر روابط میان دو کشور به حساب می آید.

(*) مدیر مرکز اطلاعات وزارت فرهنگ اردن ـ پژوهشگر روابط بین المللی وامور فرهنگی.

امضای توافق مربوط به همکاری های بازرگانی در ۱۹۹۷/٦/۱۲ میان دو کشور در جریان جلسات کمیته مشترک اردن - ایران در عمان بیانگر تمایل طرفین نسبت به گسترش روابط به ویژه در عرصه های اقتصادی و تجاری می باشد.

نویسنده در ادامه ضمن اشاره به موازنه بازرگانی میان دو کشور از ۱۹۹۲ تا سال ۲۰۰۱ تأکید دارد که این موازنه از ۱۹۹۹ تا به امروز کاهش شدیدی را نشان می دهد و کمیته مشترک اردن و ایران کاملاً واقف است که حجم مبادله بازرگانی در مقایسه با توان مندی های بالقوه و بالفعل این عرصه پاسخگو نبوده است.

عمران القيسي*

نحله آبستره معاصر ایران:
میان اصالت و غرب زدگی

دکتر عمران القیسی در این نوشتار سعی کرده است نگره و نحله آبستره (مکتب نقاشی انتزاعی ملهم از مکاتب مدرن نقاشی در غرب) را با بررسی تحلیلی آثار بهنام جلالی جعفری، سودابه میر فصیح، زهرا رهنورد، علي امیری معرفی کند.

به نظر وی منابع و خاستگاه اصلی هنر انتزاعی ایران معاصر در اندیشه ایرانی نهفته است و در هنر سلای انتزاعی اسلامی ریشه دارد.

(*) هنرمند ومنتقد لبنانی.

موسیقی سنتی در ایران

استاد علی تجویدی نوازنده برجسته ساز ویلون و یکی از پیشتازان موسیقی سنتی ایران از سوی مرکز بیوگرافی آمریکا با همکاری دانشگاه کمبریج لندن به عنوان مرد سال ۱۹۹۸ انتخاب شده بود.

وی در مصاحبه ای با مجله ادواری Discourse ابتدا ضمن توصیف نقش عظیم موسیقی به عنوان یکی از هنرهای تجریدی در ایجاد احساس شادمانی و خوشی در روح انسان و حتی دیگر جانداران می افزاید که موسیقی ایران قبل از انقلاب مشروطه تقریباً فراموش شده بود ولی در اثر کوشش های مرحوم استاد صبا و مرحوم پیرنیا موسیقی ایرانی جان دوباره ای گرفت.

به گفته وی، چند سال بعد از پیروزی انقلاب و پس از صدور فتوای امام راحل در مورد اباحه موسیقی اقبال به آموزش این هنر شریف در ایران افزایش یافت و به ویژه پس از انتخاب آقای خاتمی و تلاش های دکتر مهاجرانی به عنوان وزیر ارشاد گام های بلندی در اعتلای موسیقی اصیل ایرانی برداشته شد.

دکتر انتوان مسره*

فرهنگ جوانان و آینده آنها در حرکت به سوی ایجاد سیاست های مربوط به قشر جوان

دکتر انتوان مسره در نوشته خود این پرسش را مطرح ساخته است که آیا سیاست های مربوط به قشر جوان وجود دارد که از سیاست های مربوط به دیگر اقشار متمایز باشد؟

به نظر وی، جوانان بخش بسیار مهمی از جامعه را تشکیل می دهند و از همین رو می بایست بدون هیچ استثنا و ملاحظه ای در کلیه برنامه های ویژه اقشار بالغ مشارکت داده شوند.

وی تفاوت موجود میان سن بیولوژیك و سن اجتماعی و تأخیر ازدواج جوانان و همچنین وجود تفاوت در آمال و آرزوهای جوانان با نیازمندی ها و بازار کار و جامعه را از جمله عواملی می داند که ضرورت هر چه بیشتر مطالعه و پژوهش در عرصه جوانان را ایجاب می کند.

دکتر مسره سپس ویژگی های سیاست های مربوط به قشر جوان در عرصه های پرورشی و فرهنگی و بازار کار را در لبنان بر می شمارد.

(*) استاد دانشگاه لبنان، رئیس انجمن علوم سیاسی لبنان.

دکتر جواد شیخ الاسلامی*

کودتای ۲ اسفند ۱۳۲۰
برهه ای سرنوشت ساز در تاریخ ایران

دکتر جواد شیخ الاسلامی در این مقاله توافق ایران ـ انگلستان در ۱۹۱۹ را که با کوشش های سید مهدی اصفهانی ملغی گردید به عنوان علت اساسی کودتای دوم اسفند ۱۳۲۰ ذکر کرده و مبادرت به شرح مختصر و اشاره وار حوادث سیاسی نموده است که نهایتاً منجر به بروز این کودتا و روی کار آمدن رضا خان گردید.

شیخ الاسلامی از لورد کریزن وزیر خارجه وقت انگلستان به عنوان طراح این کودتا پس از انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه تزاری یاد کرده است زیرا روی کار آمدن چنین رژیمی انقلابی در روسیه نگرانی شدید زمامداران انگلستان در هند را بر می انگیخت چرا که شعارهای مطرح شده در انقلاب روسیه می توانست از طریق ایران و افغانستان به هند نیز راه یابد و موجبات شکل گیری شورش ها و انقلاب های محلی خطرساز را علیه انگلستان در شبه قاره هند فراهم کند.

ایده لورد کریزن برای امضای توافق ۱۹۱۹ با ایران بدین هدف بود که از این طریق انگلستان می توانست قیمومیت غیر مستقیمی را نظیر مصر در ٤۰ سال پیشتر بر ایران اعمال کند.

نویسنده تأکید دارد که کودتای دوم اسفند ۱۳۲۰ در تاریخ سیاسی ایران ناشی از عکس العمل افسران میهن پرست ایرانی برای جلوگیری و مقابله با سلطه جوئی کمونیست های گیلان به هدف دستیابی به حاکمیت در کشور صورت گرفت زیرا در صورت تحقق این حاکمیت، کشور بدون شك دچار تجزیه می شد و لذا بود که به منظور جلوگیری از تجزیه کشور لازم بود تهران قبل از خروج نیروهای انگلیسی فتح شود بطوریکه اگر رضا خان به تهران حمله نکرده بود، کمونیست های گیلان به رهبری احسان الله خان و خالو قربان پایتخت را به تصرف خود در می آوردند.

نویسنده در پایان چنین نتیجه می گیرد که درست است کودتای دوم اسفند، حاکمیت استبدادی و بیست ساله رضا خان را در پس داشت ولی در عین حال باید اذعان کرد که همین کودتا وحدت سیاسی و تمامیت ارضی کشور پهناور ایران را حفظ نمود بطوریکه بعد از فروپاشی رژیم پهلوی، نظام جمهوری اسلامی ایران بدون هیچ تغییری در مساحت و مرزهای ایران وارث این قلمرو گردید.

(*) استاد تاریخ دیپلماسی ایران در دانشگاه تهران.

Iranian-Arab Affairs Quarterly

Issue no. Two - Year one - Fall 2002

Contents



Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center For Scientific Research nd Middle East Strategic Studies

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office
Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.
Tel:01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office
20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tahran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax:8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

2

Volume 1, Number 2, Autumn 2002

Iran and Regional Solidarity

Civil Society in the Middle East

Islam and Nationalism in the Arab World

Civil Commitment in Economy and Business

Future of the Islamic Civilization

Iranian Intellectuals and the West



